

حجۃ الاسلام

تصحیح و جدید حاشیہ مغربیت کے اصولی رد کی صورت میں

یہ تصنیف جس کا لقب شیخ الہند نے "عجالہ مقدسہ" رکھا ہے، عصر حاضر کی بڑی اہم ضرورت پوری کرتی ہے، کتاب میں خدا تعالی کا ثبوت، توحید رسالت محمدی کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا، قیامت، جزا سزا، جنت دوزخ ملائکہ، جنات وغیرہ کا عقلی دلائل سے اثبات اور سائنس و جدید افکار کی مزاحمت سے دفاع پہلو بہ پہلو موجود ہے، اسکے علاوہ انسانی زندگی کے مقصد اصلی کی نشاندہی، صراط ہدایت کی تعیین، احکام اسلام کی علتیں اور حکمتیں عقل کی روشنی میں ذکر کی گئی ہیں۔



تصنیف

الامام محمد قاسم النانوتوی

تحقیق و تخریج

مولانا حکیم فخر الاسلام



ناشر

مجمع الفکر الاسلامی الدولی

فکر اسلامی اکیڈمی (انٹرنیشنل) جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا، انڈیا




إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَام

حجۃ الاسلام

[یہ تصنیف -جس کا لقب شیخ الہندؒ نے ''عجالۂ مقدسہ'' رکھا ہے- عصر حاضر کی بڑی اہم ضرورت پوری کرتی ہے۔ کتاب میں خدا تعالیٰ کا ثبوت، توحید، رسالت، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا، قیامت، جزا سزا، جنت دوزخ، ملائکہ، جنات وغیرہ کا عقلی دلائل سے اِثبات اور سائنس وجدید افکار کی مزاحمت سے دفاع پہلو بہ پہلو موجود ہے۔ اِس کے علاوہ انسانی زندگی کے مقصود اصلی کی نشاندہی، صراط ہدایت کی تعیین، احکام اسلام کی علتیں اور حکمتیں عقل کی روشنی میں ذکر کی گئی ہیں۔]

...... تصنیف ......

الامام محمد قاسم النانوتویؒ

...... تحقیق وتشریح ......

مولانا حکیم فخر الاسلام

ناشر

مجمع الفکر الاسلامی الدولی (فکرِ اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی انڈیا)

جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا

The International Acadmy

of Islamic Thought (IAIT)




تفصیلات

نام کتاب　:　حجۃ الاسلام

مصنف　:　الامام محمد قاسم النانوتوی

تحقیق وتشریح　:　مولانا حکیم فخر الاسلام

اشاعتِ اول　:　محرم الحرام ۱۴۴۱ھ-ستمبر ۲۰۱۹ء

صفحات　:　۲۴۴

تعداد　:　۱۱۰۰

کمپوزنگ وسیٹنگ　:　محمد مہر علی قاسمی (دھنباد، جھارکھنڈ) جامعہ اکل کوا

قیمت　:　۲۲۰/روپئے

ناشر　:　مجمع الفکر الاسلامی الدولی، جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا

ملنے کے پتے

مہاراشٹر　:　**مجمع الفکر الاسلامی الدولی، فکرِ اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی انڈیا (IAIT)**

جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا، ضلع نندوربار

دیوبند　:　مطبِ اشرفی، محلّہ خانقاہ، مدنیہ، یوسفیہ، زم زم اور فیصل پبلیکیشنز

سہارنپور　:　مجمع الفقہ الحنفی، مکتبہ امداد الغرباء، مکتبہ دار السعادۃ

آئینۂ مضامین

فہرست مضامین

پیش لفظ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اللہ رب العزت نے ہمیں ہدایت ایمانی سے سرفراز کیا، یہ رب ذوالجلال کی سب سے عظیم نعمت ہے، خاص طور پر فتنوں کے اس دور میں اس کی اہمیت مزید بڑھ جاتی ہے۔ ہمارے چہار جانب دہریت اور الحاد کا طوفان گردش کر رہا ہے، مادیت' عقلیت' منطق اور فلسفہ وسائنس کے نام پر ہماری روحانی زندگی کو نیست و نابود کیا جارہا ہے، اور جب روحانیت متأثر ہوتی ہے تو اس کے اثرات انفرادی و اجتماعی ظاہری احوال پر بھی پڑتے ہیں، اور انسان کا اس دنیا میں جینا دوبھر ہو جاتا ہے۔ حسد وعناد، بغض وعصبیت، ظلم وغیرہ جیسی ہلاکت خیز بیماریاں معاشرے کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہیں اور معاشرہ کا وہ برا حشر ہوتا ہے جو آج ہمارے سامنے ہے۔

وسائل علم ومعلومات کی فراوانی کا تقاضا یہ تھا کہ پڑھ لکھ کر انسان اچھے برے کی تمیز کرتا، ایک دوسرے کا احترام کرتا اور علم کی روشنی میں محبت کے چراغ جابہ جا روشن کرتا؛ مگر یہاں تو معاملہ برعکس ہے۔ محبت کی جگہ نفرت نے لے لی ہے۔ اِس پر مستزاد لوٹ مار کا جو بازار گرم ہے انسانی تاریخ میں اس کی نظیر شاید ملنا مشکل ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے ایسا کیوں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مغرب اور یورپ نے جب دنیا کے مختلف خطوں کا رخ کیا تو اس کا مقصد ہی اپنی مادی برتری تھا؛ لہٰذا تعلیم کے نام پر لوگوں نے مہذب جاہل بنانے کا کام کیا اور انسانیت کو مذہب سے دور کر دیا، سائنس اور فلسفہ کا بھوت ایسا سوار ہوا کہ کوئی طبقہ اس کے اثر سے بچ نہ سکا۔

اس دنیا میں اللہ کا دستور ہے جب بھی باطل سر اٹھاتا ہے، چاہے وہ مادیت کی صورت میں، چاہے وہ فلسفہ اور سائنس کی صورت میں، اللہ اپنے ایسے بندوں کو کھڑا کرتے ہیں جو اس کے سامنے سینہ سپر ہو جاتے ہیں اور ڈٹ کر اس کا مقابلہ کرتے ہیں۔

اگر آپ امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ اٹھا کر دیکھیں گے تو اس کی دسیوں نہیں سیکڑوں مثالیں ملیں گی۔ کہیں ابو بکر، عمر، عثمان اور علی کی صورت میں تو کہیں ابن شہاب زہری، عمر ابن عبد العزیز، امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل کی صورت میں، تو کہیں امام بخاری و مسلم اور طحاوی کی صورت میں، تو کہیں امام اشعری اور ماتریدی کی صورت میں، تو کہیں امام طبری، امام الحرمین الجوینی، امام غزالی کی صورت میں، تو کہیں سیف الدین قطز، اسد الدین شیر کوہ، صلاح الدین ایوبی، نور الدین زنگی کی صورت میں، تو کہیں عز الدین ابن عبد السلام، ابن دقیق العید، امام شاطبی، علامہ بلقینی، حافظ عراقی محمد الفاتح، علامہ سنوسی، امام سیوطی، زکریا الانصاری، سلیمان القانونی، علامہ رملی، ملا علی قاری، امام مجدد الف ثانی، شیخ سرہندی، علامہ ابراہیم الکورانی، علامہ عبد اللہ الحداد، علامہ محمد الزرقانی، شاہ ولی اللہ محدث الدہلوی، علامہ محمد الصنعانی، علامہ مرتضیٰ الزبیدی، سید اسماعیل الشہید، علامہ رحمت اللہ الکیرانوی، مولانا رشید احمد گنگوہی، علامہ قاسم نانوتوی، حکیم الامت حضرت اشرف علی تھانوی کی صورت میں۔ اللہ نے ہر دور میں ایسے رجال کار کھڑے کیے جنہوں نے جم کر حق کا بول بالا کیا۔ غرضیکہ جس زمانہ میں جیسی اسلام کو ضرورت رہی انہوں نے ویسا ہی کام کیا۔

پچھلی صدی میں اللہ نے امام قاسم نانوتوی کو کھڑا کیا، حضرت نے دو میدانوں میں اسلام کی بے مثال خدمت کی۔ ایک تو علوم اسلامیہ کے صحیح اسلوب میں بقاء کے لیے

دارالعلوم دیوبند کی بنیاد ڈالی اور دوسرا مغربی اور ہندو فلسفہ کا مقابلہ کیا اور مناظرات اور اپنی بے مثال تصانیف کے ذریعہ بیسویں صدی عیسوی اور تیرہویں صدی ہجری میں اسلام کے خلاف مغرب کی نشأۃ ثانیہ فلسفہ اور عقلیت کے نام پر، اسی طرح تقابلِ ادیان ومکالمہ بین المذاہب، فلسفہ تعلیم دنیوی، حقوق انسانی، تجربیت، فطرت اور نیچر کے نام پر جو طوفان بلاخیز کھڑا کیا گیا تھا اس کا عقلی اصول ہی کی روشنی میں منہ توڑ ایسا جواب دیا جو براہینِ قاطعہ اور دلائلِ قویہ سے مزین ہے۔

یہ امر واقعہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ کی کتابوں کو سمجھنے کے لیے فلسفۂ قدیم وجدید دونوں کے اصول سے واقفیت بے حد ضروری ہے؛ لیکن اِس باب میں یک گونہ تشنگی یہ رہی کہ اب تک حضرت کی کتابوں پر جو کام ہوا اس میں کام کرنے والے بعض حضرات کی جانب سے اس کی کمی محسوس کی گئی۔ اس لیے اب ضرورت تھی کہ حضرت کے کام کو عصری اسلوب میں خوب اچھے اور مؤثر انداز میں طلبہ، علما اور دانش وروں کی خدمت میں پیش کیا جائے۔ الحمدللہ! محض فضلِ خداوندی اور اس کی رحمت خاصہ سے اللہ نے بندے کو ایک بہترین علمی رفیق میسر کر دیا ہے جو قدیم وجدید فلسفہ سے خوب واقف ہیں اور اپنے اکابرین کے نہج پر بھی مضبوطی سے قائم ہیں۔ انگریزی زبان بھی اچھی طرح سمجھ لیتے ہیں اور عربی بھی۔ بایں اوصاف اُن کے لیے فلسفۂ مغرب کو سمجھنا، اصل انگریزی مراجع سے نیز عربی کتابوں سے استفادہ بھی آسان ہے۔ موصوف کی خوبی یہ ہے کہ وہ ہمارے اکابرین کی کتابوں میں خوب غوطہ زن ہوئے اور خاص طور پر حجۃ الاسلام علامہ قاسم نانوتوی اور حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہما اللہ کی کتابوں کو گویا گھول کر پی گئے ہیں۔ اورآں موصوف نے مکمل طور پر ان کے افکار کو گویا ہضم کرلیا ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ علامہ قاسم نانوتوی اور حکیم

الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے جس پس منظر میں اپنی تحریرات میں جن شخصیتوں کے جدت پسندانہ افکار کا رد کیا، ان کے افکار کو بھی آں محترم نے خوب اچھی طرح پڑھا۔ پھر اہم بات یہ کہ جن اسلامی افکار وحقائق کو ہمارے اکابرین نے عقلی انداز میں بیان کیا ہے، اس کا تقابل اور مقارنہ مغربی نام نہاد مفکرین سے بھی کر چکے ہیں۔ لہٰذا امام قاسم نانوتوی اور حضرت تھانوی رحمہما اللہ کی تصنیفات وتالیفات کی تشریح وتوضیح اور افہام وتفہیم میں جورول وہ ادا کر سکتے ہیں شاید وباید ہی کوئی ایسا کر سکے۔ میری مراد ''مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب الہ آبادی'' سے ہے۔ آپ نے مظاہر علوم سے ''فضیلت'' اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے ''بی یو ایم ایس'' جامعہ ہمدرد سے ایم۔ڈی کرنے کے بعد ہمارے ادارے کے تحت چلنے والے طبیہ کالج میں طویل عرصہ تک تدریس کی خدمت انجام دی اور اب جب کہ اِدھر چند سالوں سے دیوبند کے طبیہ کالج میں خدمت انجام دینے کے حوالے سے، وہ دیوبند ہی میں قیام پذیر ہیں، تو مزید اکابرین کی کتابوں کی مراجعت اور اُن سے سے براہِ راست استفادہ ان کے لیے آسان ہوگیا ہے۔

اس میں بھی کوئی دورائے نہیں کہ دورِ حاضر میں فلسفۂ مغرب کا جادو سر چڑھ کر بول رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے فکر انگیز خطاب میں مولانا علی میاں ندوی نوراللہ مرقدہٗ نے اس جانب خاص توجہ دینے کے لیے کہا ہے:

"إن جهاد اليوم و إن خلافة النبوة و إن أعظم القرُبات وأفضل العبادات أن تقاومَ هذه الموجة اللادينية التي تجتاح العالم الإسلامي و تغزو عقوله ومراكزه" – أبوالحسن علي الندوي، ردة ولاأبا بكر لها.

حضرت مفکر اسلام مولانا علي میاں ندوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

عصر حاضر کی سب سے اہم ترین عبادت اور نبوی مشن کی تکمیل کے لیے سب سے زیادہ ضروری کام اور سب سے عظیم جہاد اس لادینیت، الحاد، بے دینی اور دہریت کے طوفان کا مقابلہ کرنا ہے جو عالم اسلام اور دنیا بھر میں بسنے والے مسلمانوں کو اپنی لپیٹ میں لیے ہوئے ہے اور جو مسلمانوں کی عقل کی چولیں ہلا رہا ہے۔ (ردة و لا أبا بكر لها)

اللہ ہماری اور ہماری نسلوں کی اس پُر خطر اور ایمان سوز فتنہ سے حفاظت فرمائے اور اس کا ڈٹ کر مقابلہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین!

ایک اور موقع پر مفکر اسلام سید ابوالحسن ندوی رحمہ اللہ علما سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اب نیا میدان ہے جس کی طرف آپ کو توجہ کی ضرورت ہے، وہ یہ کہ عوام آپ کے اثر سے نکلنے نہ پائیں، یقیناً سوچنے اور سمجھنے کی بات ہے کہ امت کے نوجوان الحاد اور تشکیک جیسے مہلک روحانی امراض کا شکار ہو رہے ہیں۔

مفکر اسلام نے اپنی دونوں تحریروں میں موجودہ الحاد کے رد کی طرف خاص توجہ دینے کو کہا ہے۔

لہٰذا ہم نے مجمع الفکر الاسلامی الدولی (فکرِ اسلامی اکیڈمی) کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا، جس کی یہ پہلی کاوش ہے۔

قارئین سے گزارش ہے کہ فکری ارتداد کے سد باب کے لیے یہ ادارہ امت کے حق میں مفید ثابت ہو، اِس کے لیے دعا فرمائیں۔

(مولانا) حذیفہ وستانوی (صاحب)

۲۱ر مارچ ۲۰۱۹ء (جمعرات)

الامام محمد قاسم النانوتویؒ

(۱۸۳۳-۱۸۸۰ء)

حضرت نانوتویؒ کی تصانیف ''عقلیت پسند دنیا کے لیے اسلام کا معقول ترین تعارف'' ہے(۱)۔ جن ''میں اسلامی حقائق پر لمیاتی اور خالص عقلی دلائل کے ذریعہ روشنی ڈالتے ہوئے، اُنہیں حسی شواہد و نظائر سے بھی مدلل کر دیا گیا ہے''(۲)۔ یہ تحریک پیدا ہوئی کہ اسلام کے اصول اور ضروری فروع کے متعلق عقلی قواعد کے مطابق ایک ایسی تحریر منضبط ہونی چاہیے جس کے تسلیم کرنے میں کسی عاقل منصف کو کوئی دشواری نہ ہو اور کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہ ملے۔ اس محرک کے تحت حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے ایک جامع رسالہ تحریر فرمایا جس کا نام ''حجۃ الاسلام'' ہے۔ اِس ''میں اصولی اور کلامی مباحث ہیں، ہر مسلمان کو اِس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے''(۳)۔ یہ ''ایسی کتاب ہے کہ اسے گھر گھر پھیلنا چاہیے، مسلمانوں اور غیر مسلم دونوں میں اس کی خوب نشر و اشاعت ہونی چاہیے''(۴)۔ کتاب دو ارکان اور ایک خاتمے پر مشتمل ہے۔ رکن اول میں خدا کا ثبوت، وحدانیت اور اُس کا واجب الاطاعت ہونا بیان کیا گیا ہے، ثانی میں ضرورتِ نبوت، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت کا بیان ہے اور ''خاتمہ'' کے تحت احکام کی علتیں مذکور ہیں۔

---

(۱) خطیب الاسلام مولانا محمد سالم قاسمیؒ (۲) مولانا نعمت اللہ اعظمی اُستاذِ حدیث دار العلوم دیوبند (۳) شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ (۴) مفتی سعید احمد پالن پوری اُستاذِ حدیث دار العلوم دیوبند (۵) محقق عظیم مفتی محمد تقی عثمانی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ اولیں

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم. أما بعد!

موضوعات کی اِطلاقی معنویت کے لحاظ سے حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات زمان و مکان اور قوموں و نظریوں کی حد بندیوں سے بے نیاز اور آفاقی نوعیت کی حامل ہیں۔ اِن تصانیف میں عہد بہ عہد بدلتے اور نئی نئی شکل اِختیار کرتے عقلی و سائنسی اصول و مسائل پر کلام کیا گیا ہے۔ اور عقل کی راہ سے شرعی عقائد و احکام کی مدافعت کے اصول نئے منہج پر مدوّن کیے گئے ہیں۔ کیا احکام شرع عقل کے موافق ہیں؟ لسانِ قاسم میں اِس کا جواب یہ ہے:

''تمام احکامِ الٰہی و رسالت پناہی عقلی ہیں؛ مگر ہر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں۔''

(محمد نعمان ارشدی: مولانا قاسم نانوتویؒ نگارشاتِ اکابر ص ۱۹۸ بہ حوالہ ''مذہبِ منصور'')

عقائد اسلامی اور احکام الٰہی کے عقلی ہونے کے متعلق یہ صراحت ایک متن ہے۔ پھر اِس کی شرح میں مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے جو تحقیقات پیش فرمائی ہیں، اُن کے متعلق حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اِن تحقیقات میں:

''حقائق سب کے سب منقول ہیں؛ لیکن پیرایۂ بیان بلا حوالۂ نقل، خالص معقول اور اُس کے ساتھ فلسفیانہ اور سائنٹفک۔ گویا عقل و طبع دونوں کو صحیح معنی میں حضرتؒ نے دین کا ایک خدمت گار بنا کر دکھلایا ہے کہ فلسفہ اور سائنس کا کان پکڑا اور دین کے جون سے گوشے کی چاہی خدمت لے لی، جس سے دین کی نسبت سے عقل و طبع دونوں کا موقف بھی خود بخود کھل کر سامنے آجاتا ہے۔''

(حکیم الاسلام مولانا محمد طیب: حکمتِ قاسمیہ ص ۲۰، مکتبہ معارف القرآن دیوبند)

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی تصانیف کا ''خالص معقول فلسفیانہ اور سائنٹفک'' پیرایۂ بیان اِس قدر مفید و مؤثر ہے کہ اِن تصانیف کی مدد سے عہدِ جدید میں دفاعِ اسلام کے لیے نہایت مضبوط بنیادوں پر رجالِ کار تیار کیے جا سکتے ہیں۔ اِس طرزِ بیان پر مشتمل تصانیف علم کلام کے فن میں جدید طبائع کی ذہنی بالیدگی اور فکری اِستعداد کے لیے فی زمانہ نہایت مفید ہیں۔ خطیب الاسلام مولانا محمد سالم قاسمیؒ فرماتے ہیں:

''احقر راقم الحروف نے حضرت والد محترم مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ (رحمہ اللہ) مہتمم دار العلوم دیوبند کی زبان سے حضرت قاسم العلوم کی تصانیف کے بارے میں شیخ الہند مولانا محمود حسن کا مقولہ سنا کہ: حضرت استاذؒ فرمایا کرتے تھے کہ امت میں چار علما ایسے گزرے ہیں کہ جن کی تصانیف کے ساتھ مزاولت رکھنے سے آدمی اگر غبی بھی ہو، تو ذہین ہو جاتا ہے۔ ایک امام غزالیؒ، دوسرے شیخ محی الدین ابن عربیؒ، تیسرے حضرت مجدد الف ثانیؒ، چوتھے حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ''۔ یہ مقولہ نقل فرما کر شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ پانچویں کا اِضافہ میں کرتا ہوں اور وہ ہیں استاذؒ (حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ)۔ یہ مقولہ ایک آئینہ ہے جس سے حضرت نانوتویؒ کے علوم و تصانیف کی آب و تاب کا ایک سرسری اندازہ ہر سلیم العقل اور غیر معاند کر سکتا ہے۔''

(مولانا محمد سالم قاسمی: دیباچہ مصابیح التراویح؛ ص ہ، ادارہ نشر و اشاعت دار العلوم دیوبند، طبع دوم)

مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی کلامی تصانیف۔ نے فضا میں جو گونج پیدا کر دی تھی اُس۔ میں اِس قدر شدت تھی کہ ہر باخبر ذی علم اُن کی اِفادیت کے اقرار و اعتراف پر خود کو مضطر پاتا تھا۔ جو لوگ علمِ کلام کے فن سے مناسبت رکھتے تھے، اُن کا تو خیر ذکر ہی کیا! لیکن اِن تصانیف کی اہمیت کا اِحساس اُن مفکروں کو بھی تھا جو علم کلام سے یک گونہ فاصلہ رکھتے تھے؛ بلکہ رجالِ ''ادب'' میں اُن کا شمار تھا۔ ایسے مفکروں میں بہ طور مثال مولانا عتیق الرحمان عثمانی

اور مولانا وحید الزماں کیرانوی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔اُن کے قلم سے نکلے ہوئے فقرے اِن تصانیف کے اثرات کی نہ صرف عکاسی کرتے ہیں؛ بلکہ اُن کی اہمیت اور اِفادیت کی جانب اذہان کو متوجہ بھی کرتے ہیں۔مولانا وحید الزماں کیرانوی مرحوم فرماتے ہیں:

’’مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے مختلف مناظروں اور جلسوں میں معترضین کے اعتراضات کا مدلل جواب دے کر اسلامی تعلیمات کی وضاحت وحقیقت بطورِ خاص توحید ورسالت اور اُن کے متعلقات کو جن برجستہ تقریروں اور تحریروں میں عقلی طور پر پیش کیا، وہ رسائل کی شکل میں طبع ہوکر بازار میں فروخت ہوتی رہیں؛ لیکن افسوس یہ ہے کہ یہ قیمتی افادات کتابت وطباعت اور تصحیح وتنقیح کی زینت سے قطعاً محروم رہے۔‘‘

’’اہلِ علم نے عموماً اور علمائے دیوبند نے خصوصاً اِن سے بہت اِستفادہ کیا؛ لیکن وقت گزرتا گیا اور مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ سہولت پسند طبائع کے لیے اِن قاسمی افادات سے اِستفادہ کا دائرہ بھی کم سے کم تر ہوتا گیا۔......‘‘ ’’اِس المیہ (یعنی اِلتفات کا دائرہ کم تر ہونے) کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ کے علمی افادات کو، جو رسائل وکتب کی شکل میں محفوظ ہیں، اِس انداز میں پیش کیا جانے لگا کہ گویا وہ اِتنے ادق اور ناقابلِ حل ہیں کہ علما کی دسترس سے بھی باہر ہیں؛ حالاں کہ یہ بات حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔حضرت نانوتویؒ کے بعض اِفادات بلاشبہ ادق اور ہرکس وناکس کی فہم سے بالا ہیں، تاہم مجموعی طور پر اگر ہمت وحوصلے سے کام لیا جائے، تو کوئی وجہ نہیں کہ آج بھی اہلِ علم اِن عالی مضامین سے مستفید نہ ہوں۔‘‘

(کیرانویؒ: مولانا وحید الزماں، تقریظ: مجموعہ افادات قاسمی از خالد قاسمی دار المولفین دیوبند ۲۰۱۴ء)

واقعہ یہی ہے کہ ہمت وحوصلے سے کام لینے کی صورت میں آج بھی اہلِ علم اِن عالی مضامین سے مستفید ہوسکتے ہیں؛ بلکہ ہورہے ہیں۔مولانا نعمت اللہ صاحب-استاذِ حدیث دار العلوم دیوبند- تصانیف نانوتویؒ کی اِفادیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حضرت نانوتویؒ کی کتابوں'' میں اسلامی حقائق پر لمیاتی اور خالص عقلی دلائل کے ذریعہ روشنی ڈالتے ہوئے، اُنہیں حسی شواہد و نظائر سے بھی مدلل کر دیا گیا ہے......''

لیکن تصانیف سے بُعد اور نسلِ نو کی، اِن سے اِستفادے سے محرومی پر افسوس بھی کرتے ہیں:

بدقسمتی سے مرورِ ایام کی بنا پر، بعد میں آنے والی ہر نسل اپنے دور ہی کی کتابوں سے مستفید ہوتی رہی اور اصل سرچشمے سے بے خبری بڑھتی گئی۔''(۱)

یہ بات معلوم ہے کہ ''میلۂ خدا شناسی'' میں حضرت نانوتویؒ نے برجستہ تقریر فرمائی تھی۔ اِس تقریر کے جو اثرات مرتب ہوئے اور مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے دلائل سے غیر مسلموں کے تاثر کی جو کیفیت رہی، اُس کا ذکر کر کے حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحبؒ لکھتے ہیں:

''یہ تو اغیار کا قصہ ہے جو عرض کیا گیا لیکن خود مسلمان کہلانے والے ایسے فضلاء بھی جن کی (۲) آنکھوں کو فلسفۂ جدیدہ اور سائنس نے خیرہ کر دیا تھا، وہ بھی جب یہ بیانات سنتے تھے یا آج علمائے دیوبند سے اُن کی ترجمانی کو سنتے ہیں، تو وہ نہ صرف مرعوب ہی ہوتے ہیں؛ بلکہ اُن کے خیالات کی دنیا میں اِنقلاب بپا ہو جاتا ہے اور وہ سوچ میں پڑ جاتے ہیں کہ اِن دلائلِ قاہرہ کے (کے سامنے) عقائد و افکارِ دین کے بارے میں آخر وہ کس طرح اپنے اِس طبعیاتی یا سائنسی موقف کو قائم رکھیں اور کیوں کر نہ اعترافِ حق کریں؟

---

(۱) خالد قاسمی: ''تقریظ'' افادات حجۃ الاسلام۔ عظمتِ اسلام۔ دارالمؤلفین دیوبند ۲۰۱۴ ص ۱۸،۱۲)

(۲) یہ جلسہ ۷/مئی ۱۸۷۶ء میں منعقد ہوا۔ پھر اگلے سال ۱۹، ۲۰/مارچ ۱۸۷۷ء کو دوبارہ جلسہ منعقد ہوا؛ چناں چہ ان دونوں جلسوں کی روداد دو مجموعوں کی شکل میں شائع ہوئی: ۱- ''میلۂ خدا شناسی'' یہ مجموعہ دونوں جلسوں کی روداد پر مشتمل ہے۔ ۲- ''مباحثۂ شاہ جہاں پور'' اِس میں صرف دوسرے سال کی روداد ہے، جسے مولانا سید فخر الحسنؒ نے مرتب کیا ہے۔ اور زیرِ نظر کتاب اُن دونوں سے الگ تحریر ہے۔

اِس حقیر ناکارہ کو خود بھی بار ہا اِس کا تجربہ ہوا کہ اِس قسم کی جس مجلس میں بھی قابل گریجویٹوں سے خطاب ہوا اور مناسبِ موقع حضرت والا کے علوم کی ترجمانی کی نوبت آئی، تو بار ہا یہی اِعتراف و اِقرار کا منظر دیکھنے میں آیا۔

اِس سے ہم اِس نتیجے پر پہنچے کہ آج کے دور کے اِنکار و اِلحاد اور دہریت و زندقہ کا قرارِ واقعی اِستیصال یا دفاع اگر ممکن ہے، تو اِسی ''حکمتِ قاسمیہ'' کی علمی روشنی سے ممکن ہے جو کہ آج کے فلسفہ اور سائنس کے مسلمات اور نئے نئے اِنکشافات ہی کے اصول سامنے لاکر اِسلام کی صداقت کا لوہا منوا سکتی ہے اور جس میں حقیقی طور پر حجت کی شان موجود ہے۔

یہ حکمت گو اپنی معقولیت اور شیوہ بیانی کے لحاظ سے واضح، سلیس اور دلوں میں اتر جانے والی حقیقت ہے اور اِس کی تاثیرات و تصرفات گو آفتاب سے زیادہ روشن اور اغیار اور اغیار نما اپنوں تک پر اثر انداز ثابت ہوئی؛ لیکن پھر بھی مضامین کی دقت اور مستفیدین کی اِستعدادوں کی قلت بالخصوص جب کہ بے توجہی سے اِس کی اغلاط آمیز طباعت نے اُس کی دقت کو اور زیادہ بڑھا دیا ہو، کچھ علمی حلقے اُس سے دہشت زدہ نظر آتے ہیں؛ بلکہ اُن بلند پایہ اور گہرے حقائق کی نسبت سے بعض قلیل المناسبت علماء بھی اُس سے بھاگتے ہوئے محسوس ہوئے۔ لیکن حکت بہر حال حکمت ہے اور مسائل کی نسبت سے گو دلائل مشکل بھی ہوتے ہیں، بالخصوص جب کہ وہ فلسفیانہ گہرے حقائق پر مشتمل ہوں؛ لیکن سطح پسند لوگوں کی دہشت (یا وحشت) سے اہلِ فہم نہ کبھی متاثر ہوئے، نہ ہوں گے۔ اور نہ ہی اُن کی طلبِ حکمت کی دوڑ کسی دور میں بھی ختم ہوگی۔ کلام کی دقت یا رفعتِ مقام کا تقاضہ اُسے حل کرنا ہے، نہ کہ اُس سے بھاگنا۔'' (حکیم الاسلام: حکمتِ قاسمیہ ص ۲۸-۳۰)

تصانیفِ قاسم کے باب میں یہ تجزیہ، تاکید اور نصیحت جو حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحبؒ کے قلم حقیقت رقم پر ظاہر ہوا، اپنے اندر ایک سوز و ساز رکھتا تھا۔ قاری صاحبؒ سے پہلے تو یہ کیفیت تھی کہ افکارِ قاسم کے حاملین، شارحین اور ترجمانوں کی صداؤں سے

علوم قاسم اور اصولِ قاسم سے زمانے کی فضا گونج رہی تھی۔ پھر حضرت حکیم الاسلامؒ کے زمانے اور اُس کے مابعد کے عرصے میں بھی ایک طرف تو وہی صدائے بازگشت اِجمالی حیثیت سے فکری تحفظ کا کام کرتی رہی، دوسری طرف اہلِ توفیق حضراتِ اہلِ علم نے کلام قاسم کے حل وتشریح کی جانب عنانِ عزیمت کچھ نہ کچھ مبذول رکھی۔ اُن سے اِستفادہ بھی کیا اور اُن کے معانی ومضامین کے نشر وتعدیہ کی کوشش بھی کی۔

تصنیفاتِ قاسم سے متعلق یہ گفتگو تو مجموعی حیثیت سے تھی۔ لیکن جہاں تک زیرِ نظر کتاب ''حجۃ الاسلام'' کا تعلق ہے جو اِس وقت ہمارے پیشِ نظر ہے، تو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تصنیف جو شاہ جہاں پور، یو پی (ہند) کے اُس جلسۂ عام کے سامنے پیش کرنے کے لیے لکھی گئی تھی جہاں مختلف ادیان و مذاہب کے علما اور نمائندے اپنے اپنے مذہب کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے جمع ہوئے تھے۔ بہ قول مفتی محمد تقی عثمانی:

> ''یہ ایک تقریر تھی، جو آپ نے چاندا پور کے ''میلۂ خدا شناسی'' کے لیے لکھی تھی۔ اِس تقریر کو بلاشبہ ''دریا بکوزہ'' کہا جاسکتا ہے۔ اس میں حضرت نانوتویؒ نے تقریباً تمام اسلامی عقائد کو مختصر؛ مگر دل نشین اور مستحکم دلائل کے ساتھ اِس خوبصورتی سے بیان فرمایا، کہ اِس کا ایک ایک صفحہ عقل اور دِل کو بیک وقت اَپیل کرتا ہے۔...... دلائل اتنے واضح کہ عقل مطمئن ہوتی چلی جائے، اور اندازِ بیان اتنا دل نشیں، کہ براہِ راست دل پر اثر انداز ہو۔... مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ دقیق فلسفیانہ باتوں کو گردوپیش کی خارجی مثالوں سے اس طرح واضح فرماتے ہیں، کہ وہ دل میں اترتی چلی جاتی ہیں۔''

اپنے مباحث کی آفاقیت کی وجہ سے کتاب ''حجۃ الاسلام'' کو حیرت انگیز طور پر ہر زمانے میں شہرت ومقبولیت حاصل رہی۔ مفتی محمد تقی عثمانی اور مفتی سعید احمد پالن پوری اِس کے لیے آج کے حالات مین یہ سفارش کرتے ہیں کہ:

''بلا شبہ ''حجۃ الاسلام'' ایسی کتاب ہے کہ اسے گھر گھر پھیلنا چاہیے، مسلمانوں اور غیر مسلم دونوں میں اس کی خوب نشر واشاعت ہونی چاہیے، نیز ضرورت ہے کہ اس کتاب کے دوسری زبانوں بالخصوص عربی اور انگریزی میں ترجمے کیے جائیں......(۱)۔

اِس کتاب میں:

''اصولی اور کلامی مباحث ہیں، ہر مسلمان کو اِس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔''

(کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟ الہند مکتبہ حجاز دیوبند، سہارن پور، یوپی، ۲۰۱۲ء، ص:۲۶)

اِس کتاب کا مطالعہ اور بہ کثرت نشر واِشاعت اِس لیے ضروری ہے تاکہ مفاہمت بین المذاہب کے اِس دور میں خود مسلمان اپنے عقائد میں مضبوط رہیں۔ شک وشبہات اور اِلتباسات پیدا کیے جانے کی صورت میں بصیرت کے ساتھ فکرِ اہلِ حق پر قائم رہیں اور دوسروں پر حجت قائم کرسکیں۔

علامہ عبید اللہ سندھی کا قول مولانا عبدالحمید سواتی نے نقل کیا ہے کہ:

''میں نے مولانا محمد قاسمؒ کا رسالہ ''حجۃ الاسلام'' مولانا شیخ الہندؒ سے سبقاً سبقاً پڑھا ہے۔''

(محمد نعمان ارشدی: نگارشاتِ اکابر ص ۵۱۱، حجۃ الاسلام اکیڈمی ۲۰۱۸ء)

یہاں یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ علامہ سندھیؒ جیسے شخص کا ایک ایسی کتاب کو سبقاً سبقاً پڑھنا۔ جس کے متعلق عمومی شہرت یہ ہے کہ وہ عام فہم ہے۔ برکت کے لیے بھی ہوسکتا ہے۔ اور اِس لیے بھی ہوسکتا ہے کہ بعض مضامین اُس میں مشکل ہوں، بعض اصول وکلیات علامۂ موصوف کے اُس دور میں وضاحت کے طالب رہے ہوں اور ذکر کیے جانے والے جزئیات کا اُن کلیات کے ساتھ ربط وآہنگ دشوار رہا ہو، یا بیان کردہ کسی مسئلے کے اصل منشا اور اصول کو گرفت میں لانا متعذر محسوس ہوتا ہو۔ میرے خیال میں یہ سب وجہیں موجود رہی

(۱) مفتی محمد تقی عثمانی، ''تبصرے'' الہند: مکتبہ دار السعادۃ، سہارن پور، یوپی، ۲۰۱۲ء۔

ہوں گی۔ چناں چہ اِس واقعہ کے طویل عرصے کے بعد کتاب کا تعارف کراتے ہوئے مفتی محمد تقی عثمانی نے اِنہی وجہوں کو الفاظِ ذیل میں اِس طرح سمو دیا:

''کتاب مجموعی طور پر عام فہم ہے؛ لیکن بعض جگہ دقیق مضامین بھی آ گئے ہیں اور کسی جگہ اِجمال کی وجہ سے عام ذہن ان باتوں کی طرف منتقل نہیں ہوتا، جن کی طرف حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے۔''

کتاب ''حجۃ الاسلام'' کی تشریحی کاوش پر ایک نظر:

علامہ سندھی کے مذکورہ واقعے کے تقریباً ۷۰ سال بعد کتاب کی تشریح مولانا اشتیاق احمد صاحب (صدر شعبۂ خطاطی دارالعلوم دیوبند) کے ذریعے عمل میں آئی، جس پر تبصرہ کرتے ہوئے مفتی محمد تقی عثمانی نے تشریحات کے محاسن کے تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب استاذ دارالعلوم دیوبند نے ایسے مقامات کی فاضلانہ تشریحات متن کے ساتھ ہی تحریر فرما دی ہیں، جن کی وجہ سے کتاب کا فائدہ بڑھ گیا ہے۔''

لیکن ساتھ ہی ہلکی سی تنقید بھی یہ فرمائی:

''البتہ کتاب کے شروع میں بعض تشریحات غیر ضروری محسوس ہوتی ہیں، مثلاً:
صفحہ: ۳۸ پر مصنف نے تحریر فرمایا ہے، کہ ''ہم پردۂ عدم میں مستور تھے'' فاضل شارح نے اس استعارے کی بھی تشریح کر دی ہے، ہماری ناقص رائے میں اس کی ضرورت نہ تھی، بلکہ اس کی تشریح کی وجہ سے مصنف کے کلام کے تسلسل میں خلل واقع ہو گیا ہے، اور قاری اس تشریح کی وجہ سے الجھ جاتا ہے۔''

لیکن اِس تنقید میں خود بہت اِجمال ہے۔ اِس کی وضاحت یہ ہے کہ مفتی صاحب نے یہ مقام بطورِ مثال ذکر کیا ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ شارح کی جانب سے بدیہی معنویت رکھنے والے محاورہ ''پردۂ عدم'' کے لیے ''وجودی'' و ''عدمی'' کی فلسفی اصطلاح بے موقع

جاری کردینے سے مضمون میں خلط پیدا ہوگیا ہے۔ فاضل شارح درحقیقت اپنی تشریح کے ذریعہ حاسۂ اِدراک کے اِس اِلتباس کو دور کرنا چاہتے ہیں کہ مثلاً ''سایہ جو واقع میں عدم النور ہے بوجہِ غلطی ایک چیز نظر آتی ہے''۔ فی الواقع وہ عدمی ہے؛ مگر غلطی سے ''وجودی'' سمجھ لیا جاتا ہے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ اِس اِلتباس کو دور کرنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ ''وجودی'' و''عدمی'' کی ماہیت کے باب میں مغالطے کا اِزالہ یا اُس کی طرف اِشارہ یہاں بے محل ہے۔ اور ایک بدیہی لفظ کو مشتبہ و نظری بنا کر پیش کر کے قاری کو تشویش میں ڈالنا ہے۔

ہاں! جہاں تک کلام کے تسلسل میں خلل واقع ہونے کی بات ہے، تو اُس کی دیگر مثالیں بھی اِن تشریحات میں موجود ہیں۔ لیکن کلام کے تسلسل میں حرج اور خلل سے بڑھ کر زیادہ قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ تشریحات میں ایسی باتیں بھی درآئی ہیں کہ بعض مقامات پر کتاب کے اصل مضامین اور معانی میں اِضطراب اور خلل واقع ہوگیا ہے۔ چند نمونے یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

ا: ص ۵۳ پر دوسرے پیراگراف میں چھ سطروں کے اِقتباس کی قوسینی تشریح اِس طرح ہے:

> ''کیوں کہ جیسے گرمی، (بالاصالت) گرم چیز (مثلاً آگ) اور (بالاصالت) غیر گرم چیز (مثلاً پانی جس کو آگ سے گرم کر لیا گیا ہو) سے اور سردی (بالاصالت) سرد چیز (مثلاً برف) اور غیر سرد چیز (مثلاً پانی جس کو برف سے سرد کر لیا گیا ہو) سے (یعنی اُن کی ماہیت سے) نہیں نکل سکتی۔ اور اِس لیے (یعنی اِن صورتوں م میں)......وجود کی وحدت کی مخالف کوئی دوئی نہ ہوگی۔''

ہمارا خیال یہ ہے کہ اِس اِقتباس میں لگائے گئے تمام قوسین تسامح پر مبنی ہیں، اُن سے نہ صرف یہ کہ مضمون میں خلط پیدا ہوا؛ بلکہ اصل مقصود و معنی بری طرح متاثر ہو گئے۔

۲: ص ۸۲ کے ایک پورے صفحے پر حاوی تشریح بھی ایسی ہے کہ قاری اُس کو پڑھ کر اُلجھن میں پڑ جاتا ہے۔ کیوں کہ اِس تشریح سے مضامین میں خلط پیدا ہو گیا ہے۔ شارح کی جانب سے اِضطرار، ارتعاش، غیر ارادی عصبی و عضلی ہیجان جو یہاں ذکر کیے گئے ہیں، یہ موقع اِن کے ذکر کا متحمل نہیں ہے۔ ہاں قوائے طبعی سے صادر ہونے والے افعال زیرِ گفتگو آ سکتے تھے؛ لیکن مشکل یہ پیش آئی کہ ایک طرف تو ''فعلِ فاعل بے ارادہ'' کا محال ہونا اپنے موقع پر مصنف نانوتویؒ کے قلم سے ظاہر کیا جا چکا ہے۔ دوسری طرف طبعی حرکات (Tropical movement) کو ہی اہلِ سائنس اور فلاسفہ اضطراری (Involuntary) کے طور پر شمار کرتے ہیں۔ حضرتؒ کے پیش نظر اہلِ سائنس کے اِسی ''طبعی'' بمعنی اِضطراری (جو خود تو شعور اور ارادہ نہیں رکھتی؛ لیکن ہر ارادی حرکت کی ذمے دار ہے) کے عقیدے کا باطل کرنا ہے۔ اور تشریح میں جو کچھ ظاہر کیا گیا ہے، مصنف نانوتویؒ کا وہ مقصود نہیں۔

۳: ص ۹۰، ۹۱ = متن: ''رمضان کے روزے۔ جو حقیقت میں عبادت نہیں؛ ورنہ خدا کو معبود ہو کر عابد ہونا پڑے گا۔''

اِس مقام کی تشریح اِس طرح کی گئی ہے:

تشریح۔ الف: ''یعنی روزے کی حقیقت اِس سے زیادہ اور کیا ہے کہ کھانے، پینے اور مباشرت سے رک جائیں۔ اگر صرف اِتنی ہی بات کا نام عبادت ہے، تو خدا کو معبود کے بجائے عابد ماننا پڑے گا۔''

متن: ''کیوں کہ وہ بھی نہ کھائے، نہ پیئے، نہ عورت کے پاس جائے بلکہ بوجہِ فرماں برداری عبادت ہے۔''

تشریح-ب: ''یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی تمام دن نہ کھائے، نہ پیے، نہ مباشرت کرے، اُس کا روزہ نہیں ہوگا، اگر اُس نے روزے کی نیت نہ کی ہوگی۔''

اِس موقع پر خیال کرنے کی بات یہ ہے کہ دوسرے نمبر کی تشریح تو سمجھ میں آتی ہے کہ اِس میں ''بوجہِ فرماں برداری عبادت ہے۔'' کی وضاحت ہوگئی۔ لیکن تشریح نمبرا میں یہ جو فرمایا گیا ہے:

''اگر صرف اِتنی ہی بات کا نام عبادت ہے، تو خدا کو معبود کے بجائے عابد ماننا پڑے گا۔''

تو اِس پر سوال یہ ہے کہ ''خدا کو معبود کے بجائے عابد ماننا پڑے گا۔'' وہ کس طرح؟ اور ''صرف اِتنی ہی بات'' کا کیا مطلب؟ حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر شارح سے سخت تسامح واقع ہوا ہے۔ ''نہ کھائے، نہ پیئے، نہ عورت کے پاس جائے۔'' کے متعلق اصل بات کہ میری فہم ناقص میں وہی مرادِ مصنف ہے، یہ ہے کہ:

کھانے پینے اور مباشرت سے پرہیز، یہ عدمی اوصاف ہیں۔ اور عدمی ہونے کی وجہ سے خدا اِن سے پاک ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ خدا میں بھی کھانے پینے اور مباشرت کی نفی پائی جاتی ہے، لہٰذا اگر یہ عدمی افعال فی نفسہ عبادت ہیں، تو خدا کو عابد کہنا پڑے گا۔ اِس سے معلوم ہوا کہ روزوں کے فی الحقیقت عبادت نہ ہونے کی اصل وجہ اُن کا ''عدمی'' ہونا ہے۔ اور روزہ کے عدمی شی ہونے کی وجہ سے ہی۔ حسبِ تصریح حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ اُس کا یہ خاص ثمرہ ظاہر ہوتا ہے کہ مثلاً:

''نماز میں کوئی مُفسِدِ صلوٰۃ نسیان سے طاری ہوجائے، تو نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ اور روزہ میں کوئی فعلِ نسیان ہوجائے، تو روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اور اِس کی وجہ یہی ہے کہ نماز کی ہیئت مُذَکّر ہے اس لیے نسیان عذر نہیں۔ روزہ کی ہیئت مُذَکّر نہیں، اس لیے نسیان عذر

ہے۔اور ظاہر ہے کہ نماز کا مُذَکّر ہونا، اُس کے ''وجودی'' ہونے اور صوم کا مُذَکّر نہ ہونا،
اُس کے عدمی ہونے کی دلیل ہے۔''

(حکیم الامت، مرتب صوفی اقبال قریشی: اشرف التفاسیر: جلد ا ص ۱۷)

اور نماز اور روزہ میں یہی ''وجودی'' اور ''عدمی'' کا فرق ہے جس کی وجہ سے ایک، حقیقت میں عبادت ہے۔اور دوسری، حقیقت میں عبادت نہیں؛ بل کہ حکمِ حاکم کی فرماں برداری کی وجہ سے عبادت ہے۔

۴:ص ۱۰۲ پر ابتدائی ڈھائی سطروں پر مشتمل تشریح مراد سے متجاوز ہے۔پھر ایک سطر کے متن کے بعد دو سطروں کی تشریح کو بھی اصل مسئلے سے کوئی تعلق نہیں۔

۵:ص ۱۰۹ کی آخری چند سطروں کی تشریح مرادِ مصنف سے لگّا نہیں کھاتی جس سے مقصود کا فوت ہونا لازم آجاتا ہے۔

مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ کے ذریعے کیے گئے کام کی واجب الاحترام ستائش کے باوصف نمونے کے طور پر یہ چند تسامحات ذکر کیے گئے، صرف یہ اِشارہ کرنے کے لیے کہ رسالہ ''حجۃ الاسلام''۔جسے حضرت شیخ الہند ''عجالۂ نافعہ'' اور ''عجالۂ مقدسہ'' کے لقب سے ذکر کرتے ہیں۔اس قدر اہمیت رکھتا ہے کہ اُس کے مضامین معمولی سی بھی کم اِلتفاتی یا فن کی جانب سرسری اہتمام وقلت انہماک کے روادار نہیں۔اور جویندۂ حقیقت کے لیے یہ امر موضوع بننے کے لائق ہے کہ وہ موجودہ دور کے حوار علمی اور تقابلی مطالعہ کے اُسلوب میں یہ دریافت کرے کہ وہ کیا وجوہ تھیں جن کی بنا پر علامہ عبیداللہ سندھی کو: ''مولانا محمد قاسمؒ کا رسالہ ''حجۃ الاسلام'' مولانا شیخ الہندؒ سے سبقاً سبقاً پڑھنے'' کی نوبت آئی۔علامہ عبیداللہ سندھی کا اظہارِ حقیقت دیکھیے، پھر کتاب ''حجۃ الاسلام'' کے اصل مضامین اور اُس پر کیے

گئے کام کو سامنے رکھیے، تو یہ احساس یقیناً ترقی کر جائے گا کہ کتاب کے مضامین پر دقتِ نظر کے ساتھ کام کرنے کی ضرورت؛ بلکہ شدید ضرورت، ہنوز باقی ہے۔

مضامینِ کتاب:

''میلۂ خدا شناسی'' میں حضرت نانوتویؒ کے ذریعہ کی گئی تقریر کے متعلق مرتّبِ رسالہ شریکِ جلسہ، تلمیذِ نانوتویؒ حضرت مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ نے تقریر کے خاص اُسلوب اور مقصود کی نشاندہی کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

> ''مطالبِ اصلی اور ضروری تو اِس تقریر میں کل آٹھ باتیں تھیں۔۱: خدا کا ثبوت۔۲: اُس کی وحدانیت۔۳: اُس کا واجب الِاطاعت ہونا۔۴: نبوت کی ضرورت۔۵: نبوت کی علامات اور صفات۔۶: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت۔۷: اُن کی خاتمیت۔۸: اُن کے ظہور کے بعد اُن ہی کے اِتباع میں نجات کا منحصر ہو جانا۔''

آگے لکھتے ہیں:

> ''اِن آٹھ باتوں میں سے تو ایک بات پر بھی پادریوں نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ ہاں پادری محی الدین ...... نے مضامینِ ملحقہ اور زائدہ پر البتہ اعتراض کر کے انجام کار (حضرت نانوتویؒ کا جواب سُن کر) خود نادم ہوئے اور پادری صاحبوں کو نادم کرایا۔''

کیوں کہ حضرت کے جواب کے بعد ایک تو وہ اعتراض بے دلیل، محض الزام ثابت ہوئے، دوسرے خود پادریوں کو عقیدۂ تثلیث کا اِختراعی ہونا اور انجیل کا محرَّف ہونا، بطور اِقبالِ جرم کے سر لینا پڑا۔(۱)

''مطالبِ اصلی وضروری'' کے طور پر جو کل آٹھ باتیں ''میلۂ خدا شناسی'' میں ملحوظ رکھی گئی تھیں، وہی باتیں کتاب ''حجۃ الاسلام'' میں مدون ہوئی ہیں۔ ہاں فرق یہ ضرور ہے

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے ''مباحثۂ شاہ جہاں پور'' ۵۷ وما بعد حجۃ الاسلام اکیڈمی، ۱۴۳۸/۲۰۱۷ء

کہ یہاں ذرا تفصیل و تحقیق کے ساتھ زیرِ بحث آئی ہیں، وہاں ضرورتِ وقتیہ کے تحت فوری خطاب و مناقشہ کے اُسلوب میں ظاہر ہوئی ہیں۔

امور ہشت گانہ وقت کی اہم ضرورت:

خدا کی قدرت! کہ عہدِ طیب و مابعد اہلِ تفکیر میں سے مولانا مناظر احسن گیلانیؒ ہی ایک ایسے بزرگ ہیں جنہیں اِس امر کی طرف توجہ ہوئی کہ علوم قاسم سے اِنتفاع کرتے ہوئے، مذکورہ امورِ ہشت گانہ کی اصول قاسم کی روشنی میں شرح و توضیح ہونی چاہیے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں:

''سیدنا الامام الکبیر کی طرف سے مرتبہ سوالات کی ایک فہرست مجلسِ مباحثہ میں اِس تجویز کے ساتھ پیش ہوئی تھی کہ علمی طور پر مذہبی موضوع پر بحث و تحقیق کا یہی طبعی طریقہ ہوسکتا ہے۔ چناں چہ اُنہی سوالات کو حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے اپنی تقریر میں موضوع بنا کر ایک کھلی بحث کو راہ دی جس کی وضاحت کرتے ہوئے مرتبِ روداد تلمیذِ نانوتوی حضرت مولانا فخر الحسن صاحبؒ لکھتے ہیں: ''جیسے ہنود کی طرف سے مولوی (قاسم) صاحب کی تقریر کے رد میں آخرِ جلسہ تک کوئی صدا نہ اُٹھی، پادری صاحبوں نے بھی گویا مطالبِ ضروری کو اِس تقریر کے تسلیم ہی کر لیا۔ اگر چہ اکثریت نے دوسرے سوالات (پنڈت دیانند سرسوتی کے تجویز کردہ) طے کیے تھے، وہ زیرِ بحث تو آئے ہی؛ لیکن پھر بھی (مئی ۱۸۷۶ء، اور مارچ ۱۸۷۷ء کے) دونوں میلوں میں جلسوں کے اندر یا باہر جہاں کہیں بھی جتنی دیر آپ کو بیان و تقریر کے مواقع ملتے رہے، عموماً اُن میں وہی باتیں ہوتی تھیں۔'' (یعنی آٹھ باتیں جو گزشتہ پیرا گراف میں مرقوم ہوئیں)۔

پھر فرماتے ہیں:

''اگر چہ مولانا فخر الحسن صاحبؒ کی ''روداد میں ایک ہی تقریر کے مشتملات کا تجزیہ

کیا گیا ہے؛ لیکن جس حد تک آپ کی دوسری تقریروں اور بیانات کا جو حصہ اِن روداددوں میں نقل کیا گیا ہے، اُس کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عموماً اِنہی ہشت گانہ عنوانوں کو محور بنا کر آپ تبلیغ کا حق ادا فرماتے رہے۔''

دین کے اِن اصولی عنوانوں- جنہیں مولانا گیلانیؒ ''نظریاتِ فائقہ'' سے تعبیر کرتے ہیں- میں سے ہر ایک کے متعلق حضرت نانوتویؒ کے خصوصی افکار اور اُن کی اچھوتی تعبیروں کی تفصیل کا بیان کرنا ایک مستقل اور مہتم بالشان کام ہے جس کا اُنہوں نے- حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحبؒ کے توجہ دلانے سے- خود ارادہ فرمایا تھا؛ لیکن سوانح قاسمی کی مصروفیت نے اُنہیں دوسری طرف اِلتفات کا موقع نہ دیا اور آخرت خیر و ابقی کی طرف فرشتۂ اجل کی پکار نے اُن کے ارادہ کو پورا نہ ہونے دیا۔ پھر جب اُنہیں یہ یقین ہو چلا کہ حیاتِ مستعار اُنہیں یہ مہلت حاصل نہ ہوگی کہ وہ خود اِس کام کو کر سکیں، تو حسرت اور امید کی ملی جلی کیفیت کے ساتھ اُنہوں نے یہ کام اخلاف کے سپرد کیا اور یہ کہتے ہوئے رحلت فرما گئے کہ:

''نہیں کہا جا سکتا کہ اِس جلیل علمی و دینی خدمت کی سعادت کسے حاصل ہوتی ہے؟ اور توفیقِ ربانی کس کا اِنتخاب اِس مہم کے لیے کرتی ہے۔ بجائے خود یہ ایک مستقل کام ہے اور میرا ذاتی خیال تو یہ ہے کہ ٹھیک عصری تقاضوں کے مطابق دین کی تفہیم کا اِس سے بہتر طریقہ شاید اِس زمانے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا۔ ضرورت صرف اِس بات کی ہے کہ اِن اچھوتے اور نئے خیالات کا لباس بھی نیا کر دیا جائے۔ خدا ہی جانتا ہے کہ یہ کام کس کے لیے مقدر ہو چکا ہے۔'' (سوانح قاسمی جلد دوم، سوم ص ۴۳۴، ۴۳۵ دار العلوم دیوبند ۱۳۹۵ھ)

''مفاہمت بین المذاہب''- جو تقابلی مطالعہ کی نئی شکل ہے اور جسے اسلام کے تئیں اہلِ مغرب کی اغراض کو بروئے کار لانے کے لیے زمانہ کی ایک ضرورت بنا کر پیش کیا

گیا ہے- کے نتیجے میں پیدا ہونے والے دورِ حاضر کے فکری التباسات کو نظر میں رکھ کر راقم سطور نے رسالہ کی تشریح و تحقیق کی ہے۔ گویا یہ تہذیب و تحقیق راقم السطور کی جانب سے ''ٹھیک عصری تقاضوں کے مطابق دین کی تفہیم'' کی ایک کوشش ہے۔ البتہ جہاں تک '' جدید لباس'' میں پیش کرنے کی بات ہے، تو اِس حوالے سے دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں:

ا: یہ ضرورت تبھی مسلم ہے جب اصل تحقیقات اور اصول محفوظ رہیں۔ اور اگر ''لباس جدید'' کے نام پر ''تشکیلِ جدید'' ہونے لگے، تو ضرورت ہی مسلم نہیں رہ جاتی۔ ملتبس طریقے پر جاننے سے نہ جاننا بہتر ہے۔

۲: بعض مرتبہ؛ بلکہ اکثر حالات میں زبان اور ادب کی چاشنی اور رائج الوقت محاورے اور اصطلاحات (جو اُن کی حقیقت سمجھے بغیر فی زمانہ تسلسل کے ساتھ استعمال میں لائے جارہے ہیں- افسوس کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ - یہ) اصل حقیقت اور حقائق کو اپنی اصلیت سے مُنصرف کر دیتے ہیں؛ لیکن جہاں اِن مضرتوں سے بچا جا سکے، وہاں ذہن کو اپیل کرنے والی تعبیرات اختیار کر لینے میں مضائقہ نہیں۔

مگر اِس کو کیا کہیے کہ حضرتؒ کی تصنیفات پر تحقیق و تنقیح کے جو نمونے نظر سے گزرے، اُن میں سے اکثر میں (کتابت کی اغلاط کے علاوہ) متن کے الفاظ، مضامین، معانی، مرادات جگہ جگہ اِسی ''نئے لباس'' کی تلمیع تلے دب گئے ہیں۔ اور جو ذیلی عنوانات کی کوششیں سامنے آئی ہیں، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اِن کوششوں کے لیے ایسے افراد کی خدمات حاصل نہیں کی جاسکی ہیں جو فلسفہ و معقولات میں درک رکھتے ہوں، جنہیں فکری مباحث، حکماء و متکلمین کے اصول اور قدیم و جدید فلاسفہ کے نظریات و مکاتبِ فکر کے مطالعے کی طرف توجہ رہی ہو۔ مغرب کی نشاۃ ثانیہ کے اثر سے پیدا ہونے والے ادوار

(عہدِ عقلیت، عہدِ تنویر اور عہدِ جدید) کے عقلی اصول اور فکری مغالطوں کا وہ علم رکھتے ہوں۔ پھر اِس کے ساتھ حضرت نانوتویؒ کی تصانیف سے اِس حیثیت سے مناسبت رکھتے ہوں کہ وہ محسوس کر سکیں کہ حضرتؒ کی تصانیف عہدِ جدید کے فکری اِلتباس کی رافع ہیں۔

ثمرہ ظاہر ہے کہ اِس کے بغیر جو ذیلی عنوانات قائم کیے جائیں گے، قدرتی طور پر اُن کے سوقِ کلام، محل ورود اور مبحث سے مطابقت میں جگہ جگہ مشکل پیش آئے گی۔ اِس کا نتیجہ جو کچھ ہوگا وہ بھی ظاہر ہے کہ مصنف کے اُس اعلی اِستدلال، استنباط، انوکھی تفریع اور دور دراز ربطِ مضامین کا قاری کو اِدراک نہیں ہو سکے گا۔ حالاں کہ بہ طور نعمتِ مترقبہ کے، اُس کا تحت الشعور اِن امور کا متمنی تھا یا بغیر انتظار کے غیر مترقبہ خوشی حاصل ہونے والی تھی۔ فنی مراد سے متجاوز قوسین کے ساتھ اصطلاح کے واسطے مختلط حواشی اِس پر مستزاد۔

جہاں تک ترقیمات کی بات ہے، تو مُرقّم میں مذکورہ بالا اوصاف کے فقدان کے ساتھ جب مشقِ ترقیمات کے عملی نمونے سامنے آتے ہیں، تو نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ موصوف اور صفت کے مابین ڈیش، مضاف مضاف الیہ کے درمیان کوما، تتابعِ اضافات کی ترکیب میں بجائے کسرہ کے کوما کا فصل اور کوما کے موقع پر کسرہ۔ قضیہ شرطیہ میں ''مقدم'' کے ''موضوع'' پر (جو کہ مفرد ہے) کسرہ لگا کر آگے کے لفظ سے متعلق کر دینا یعنی مرکب توصیفی بنا کر ایک مربوط و وقیع فقرہ میں اِہمال پیدا کر دینا، وغیرہ۔ یہ چیزیں کمپیوٹر اور کتابت کے کھاتے میں بھی ڈالی جا سکتی ہیں؛ لیکن تمام مقامات میں یہ تاویل مشکل ہے۔

اِس کے بعد تعلیقات وتشریحات کی نوبت آتی ہے جس میں مضامین کی مزید تفہیم پیشِ نظر ہوتی ہے۔ اور اِسی لیے اِس موقع پر بہ طور خاص قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ تشریح کے بغیر قاری کو اگر بعض مضامین کم سمجھ میں آئیں یا نہ سمجھ میں آئیں، تو یہ ایک

درجے میں محرومی ہے؛ لیکن اگر وہ تعلیق وتشریح کے نتیجے میں معنی اُلٹے سمجھ بیٹھے، تو یہ حرج عظیم ہے۔ لہٰذا ایسے مقامات پر محقق، مرقّم اور شارح کے لیے قوسین، تعلیق، تحشیہ کی طرف اِقدام کے بجائے صبر ہی مناسب ہے۔

حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات پر ''نئے لباس'' کی طرف اقدام کرنے کے باب میں عجلت کرنے اور حدود وشرائط کی رعایت نہ کرنے کے متعلق جو گزارشات ذکر کی گئیں، تو اُن کی اِجمالی نوعیت بھی یہاں پیش کرنا مقصود نہیں، چہ جائے کہ تفصیلی؛ مگر یہ قصہ خالی از درد نہیں۔

لیکن اِس پر کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ ہماری یہ کاوش کوئی دعوی ہے۔ حاشا وکلا ہرگز نہیں۔ میں اِس امر سے خدا کی پناہ مانگتا ہوں اور اہلِ نظر اہلِ تفکیر (مدافعتِ اسلام سے شغف رکھنے والے مفکرین) کی خدمت میں اپنی اِس سعی کو پیش کرتا ہوں اِس توقع پر کہ وہ غلطی اور لغزش کی اصلاح فرمائیں، کیوں کہ فہمِ راقم میں استدراک کی ہر وقت گنجائش ہے۔ فن کے ناقدین اگر یہ احسان کریں اور غلطیوں کی نشاندہی فرمائیں، تو شکریے کے ساتھ یہ اُن کا علمی تعامل وتعاون سمجھا جائے گا۔ اور یہ بات۔ کہ ''فہمِ راقم میں استدراک کی ہر وقت گنجائش ہے''۔ کوئی لفظی ورسمی خیال نہیں۔ کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف گنجائش؛ بلکہ بار بار کے تجربے میں یہ بات آئی کہ کسی کے توجہ دلانے کے بعد کئی مرتبہ اپنی غلطیوں کا اِدراک ہوا۔ اور جہاں تک کتابت کی غلطیوں کی بات ہے، تو اِس باب میں برائت ظاہر کرنا سخت دشوار ہے۔ رہی بات اردو ادب کے رموز واملا کی، تو اِس سلسلے میں اِتنا ضرور ہے کہ اِس حوالے سے کچھ ''غلطیاں'' ایسی یقیناً ہوں گی کہ اُن کے ''غلطیاں'' ہونے پر ہی شرحِ صدر نہیں ہوسکا ہوگا: کہ مثلاً ''ہوئے'' کے بجائے اگر ''ہوے'' لکھنا مناسب تھا، تو

''ہوئی'' کے بجائے ''ہوی'' کیوں نہیں؟ ملاحظہ ہوں وجوہِ ذیل:

۱: اصل اِس باب میں یہ ہے کہ اردو اِملا اگر عبدالستار صدیقی، رشید حسن خاں اور گوپی چند نارنگ کے معیار پر سمجھنے کی کوشش کی جائے، تو یہ مناسب نہیں معلوم ہوتا؛ کیوں کہ جب زبان کا مزاج، ماحول، بولنے اور لکھنے والوں کی تعلیمی سطح کی رعایت کے ساتھ تحریر کے اصولوں اور کمپیوٹر سے مطابقت خود ہی ایک مسئلہ اور معمہ ہے۔ اور دوسری طرف انجمن ترقی اردو کا نظامِ املا اور اُس سے شائع ہونے والی کتابوں کے املا میں خود داخلی تضاد ہے۔ رشید حسن خاں کے یہاں جو ترقی یافتگی اور کلاسکی کے مابین تزاحم ہے، اُسے اُن مواقع پر صاف محسوس کیا جاسکتا ہے جہاں جمہوری ذوق پر آنچ آتی ہو۔ رہے گوپی چند، تو اُن کے اصول پر تو موسیٰ اور عیسیٰ کو 'موسا' اور 'عیسا' لکھا جانا چاہیے۔ ایسی صورت میں، جب عربی، دینی اصولی اور کلامی محاوروں اور اِصطلاحات کے تقاضے اور مسائل کی تفہیم روبہ عمل لائی جائے، تو گوپی چند، ترقی اردو بیورو اور این سی ای آر ٹی وغیرہ کی متابعت اور بھی مشکل ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر حضرت نانوتویؒ لفظ ''مگر'' ہر جگہ اِستدراک کے لیے نہیں استعمال کرتے؛ بلکہ اس کا اِستعمال اُن کی خاص عادت میں سے ہے جو ایک خاص اُسلوب کو جنم دیتا ہے کہ وہ کسی اصول اور کلیہ کے اِثبات کے بعد جزئیات میں اُس کے اِطلاق اور تفریع کے موقع پر کرتے ہیں۔ لہٰذا ہر جگہ اِس لفظ کے لیے سیمی کولون (؛) نہیں لگایا جاسکتا۔

۲: کچھ تو اِس وجہ سے اور کچھ اپنی قلتِ استعداد و عدمِ مہارت کی وجہ سے۔

۳: اور اس وجہ سے بھی کہ اِس سے نیچریت کے مذاق کو جلا ملتی ہے؛ کیوں کہ اِس وقت اردو ادب کی صورتِ حال یہ ہے کہ جدید اور جدید تر ادبی رویوں میں ''اِشتراکیت''، ''تاثیریت (Impressionism)''، ''اِظہاریت (Expressionism)''،

''ساختیات''، ''جدیدیت''اور''کلاسیکیت''(یعنی یورپ میں مادہ پرست بنیادوں پر اُٹھنے والی مغربی ادبی تحریکوں) کے رجحانات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

اِن وجوہ سے ترقی یافتہ ادبی ذوق کی رعایت نہیں کی جاسکی۔اِس کے ساتھ اب خدا تعالیٰ سے دعا ہے کہ اِس پیش کش کو قبول فرما کر اِس کا نفع عام فرمائے۔اور مصنف، شارح، ناشر اور معاونین کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔شیخ الہندؒ کے ایک شعر میں ہلکی سی تضمین کے ساتھ ہمارا یہ ''حرف راقم'' اپنے اختتام کو پہنچا۔

بے نمک ہیں مرے الفاظ(۱) مگر تلخ نہیں
خالی از درد نہیں گرچہ ہیں لسٹم پسٹم

فخر الاسلام

۱۲؍شوال ۱۴۳۹=۲/جون ۲۰۱۸۔چہار شنبہ

نظر ثانی: ۲۷/جنوری ۲۰۱۹۔یک شنبہ

(۱)اصل شعر میں ''الفاظ'' کی جگہ ''اشعار'' ہے۔

مقدمہ

شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب نوراللہ مرقدہ

الحمد لله رب العلمين، والصلاة والسلام علٰى سيد الرسل و خاتم النبيين، وعلٰى اٰله وأصحابه وأتباعه وأحبابه وعلماء أمته الواصلين إلٰى مدارج الحق واليقين.

بندہ محمود بعد حمد وصلوۃ کے طالبانِ معارفِ الٰہیہ اور دل افگانِ اسرارِ سنتِ حنیفیہ کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ ۱۸۷۶ء میں پادری نولیس صاحب اور منشی پیارے لال صاحب ساکن موضع چاندا پور متعلقہ شاہ جہاں پور نے باتفاق رائے جب ایک میلہ بنام ''میلہ خدا شناسی'' موضع چاندا پور میں مقرر کیا، اور اطراف وجوانب میں اس مضمون کے اشتہار بھجوائے کہ ہر مذہب کے علما آئیں اور اپنے اپنے مذہب کے دلائل سنائیں، تو اُس وقت معدن الحقائق مخزن الدقائق مجمع المعارف مظہر اللطائف جامع الفیوض والبرکات قاسم العلوم والخیرات سیدی ومولائی حضرت مولوی محمد قاسم متعنا اللہ تعالیٰ بعلوِ مسندِ معارفہ نے اہلِ اسلام کی طلب پر میلۂ مذکور کی شرکت کا ارادہ ایسے وقت مصمم فرمایا کہ تاریخ مباحثہ یعنی ۷رمئی سر پر آ گئی تھی۔ چوں کہ یہ امر بالکل معلوم نہ تھا کہ تحقیقِ مذاہب اور بیان دلائل کی کیا صورت تجویز کی گئی ہے؟ اعتراضات وجوابات کی نوبت آئے گی، یا زبانی اپنے

اپنے مذہب کی حقانیت بیان کی جائے گی؟ یا بیاناتِ تحریری ہر کس (کذا) کو پیش کرنے پڑیں گے؟ تو اس لیے بہ نظرِ احتیاط حضرت مولانا قدس اللہ سرہ کے خیالِ مبارک میں یہ آیا کہ ایک ایسی تحریر جو اصولِ اسلام اور فروعِ ضروریہ۔ بالخصوص جو اُس مقام کے مناسب ہوں سب کو شامل ہو۔ حسبِ قواعدِ عقلیہ، منضبط ہونی چاہیے جس کی تسلیم میں عاقل منصف کو کوئی دشواری نہ ہو اور کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہ ملے۔ چوں کہ وقت بہت تنگ تھا، اس لیے نہایت عجلت کے ساتھ غالباً ایک روز کامل اور کسی قدر شب میں بیٹھ کر ایک تحریر جامع تیار فرمائی۔ جلسۂ مذکور میں تو مضامین مندرجۂ تحریر مذکور کو زبانی ہی بیان فرمایا۔ اور دربارۂ حقانیتِ اسلام جو کچھ بھی فرمایا وہ زبانی ہی فرمایا۔ اس لیے تحریر مذکور کے سنانے کی حاجت اور نوبت ہی نہیں آئی۔ چناں چہ مباحثہ مذکور کی جملہ کیفیت بالتفصیل چند بار طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے(۱)؛ مگر جب اس مجمع سے بحمد اللہ نصرتِ اسلام کا پھریرا اڑاتے ہوئے حضرت مولانا المعظمؒ واپس تشریف لائے تو بعض خدام نے عرض کیا کہ وہ تحریر جو جناب نے تیار فرمائی تھی، اگر مرحمت ہو جائے تو اس کو مشتہر کر دینا نہایت ضروری اور مفید نظر آتا ہے۔ یہ عرض مقبول ہوئی اور تحریر مذکور متعدد دفعہ طبع ہو کر اِس وقت تک تسکین بخشِ قلوبِ اہلِ بصیرت اور نور افزائے دیدۂ اولی الابصار ہو چکی ہے۔ اور مولانا مولوی فخر الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے اِس کے مضامین کے لحاظ سے اِس کا نام ''حجۃ الاسلام'' تجویز فرما کر اول بار شائع فرمایا تھا جس کی وجہ تسمیہ دریافت کرنے کی کم فہم کو بھی حاجت نہ ہوگی۔

---

(۱) عرض کیا جا چکا ہے کہ الگ الگ سالوں میں دو جلسے منعقد ہوئے تھے۔ دونوں جلسوں کی روداد ''میلۂ خدا شناسی'' اور ''مباحثۂ شاہ جہاں پور'' کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ اور زیرِ نظر رسالہ ''حجۃ الاسلام'' اُن دونوں سے الگ تحریر ہے۔

اُس کے بعد چند مرتبہ مختلف مطابع میں چھپ کر وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہی۔ صاحبانِ مطابع اس عجالۂ نافعہ (''حجۃ الاسلام'') اور نیز دیگر تصانیف حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی اشاعت دیکھ کر صرف بغرضِ تجارت معمولی طور پر اُن کو چھاپتے رہے۔ کسی اہتمامِ زائد کی حاجت اُن کو محسوس نہ ہوئی۔ اس لیے فقط کاغذ اور لکھائی اور چھپائی ہی میں کوتاہی نہیں ہوئی بل کہ تصحیحِ عبارت میں بھی نمایاں خلل پیدا ہو گئے۔ اِس حالت کو دیکھ کر کفش برادرانِ قاسمی اور دلدادگانِ اسرارِ علمی کو بے اختیار اِس امر پر کمربستہ ہونا پڑا کہ صحت خوشخطی وغیرہ تمام امور کا اہتمام کر کے اِس ''عجالۂ مقدسہ'' (کتاب ''حجۃ الاسلام'') کو چھاپا جائے اور بغرض توضیح حاشیہ پر ایسے نشانات کر دیئے جائیں جن سے تفصیل مطالب ہر کسی کو بے تکلف معلوم ہو جائے۔(۱) اور جملہ تصانیف حضرت مولانا نفع اللہ المسلمین بفیوضہ کو اِسی کوشش اور اہتمام کے ساتھ چھاپ کر اُن کی اشاعت میں سعی کی جاے۔ واللہ ولی التوفیق!

اس تحریر کی نسبت حضرت مولانا کی زبانِ مبارک سے یہ بھی سنا گیا کہ جو مضامین تقریر دل پذیر میں بیان کرنے کا ارادہ ہے وہ سب اس تحریر میں آ گئے۔ اِس قدر تفصیل سے

حاشیہ: (۱) محقق نورالحسن راشد لکھتے ہیں: ''راقمِ سطور کی معلومات میں ''حجۃ الاسلام'' کا سب سے عمدہ نسخہ وہ ہے جو شیخ الہند مولانا محمود حسن کے اِضافہ کیے ہوئے عنوانات (اور تصحیح کے بعد) پہلی مرتبہ مطبع احمدی علی گڑھ سے ۱۳۳۰ھ میں چھپا تھا۔ یہی نسخہ دوبارہ مطبع قاسمی دیوبند مولانا قاری محمد طیب اور قاری محمد طاہر کے اِہتمام سے ۱۳۴۶ھ میں شائع ہوا۔ بعد میں اور اِداروں نے بھی شائع کیا'' (حاشیہ قاسم العلوم، احوال...وآثار و باقیات...: ص ۲۱۵ مکتبہ نور، کاندھلہ، مظفر نگر ۲۰۰۰ء) اُس کے بعد اِسی نسخے کو سامنے رکھ کر مولانا اِشتیاق احمد صاحب مرحوم نے اِس کی تسہیل وتشریح کا فریضہ انجام دیا۔ اِس وقت یہی تسہیل وتشریح والا نسخہ مجلس معارف القرآن ۱۳۸۶ھ /۱۹۶۷ء کا اور مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۴۲۷ھ کا چھپا ہوا دستیاب ہے۔ پہلے مطبع کی طباعت میں غلطیاں کم ہیں، دوسرے میں بے احتیاطیاں بکثرت ہیں۔

نہ سہی، بالا جمال ہی سہی۔ ایسی حالت میں تقریر دل پذیر کے تمام نہ ہونے کا جو قلق شائقانِ اسرارِ علمیہ کو ہے اُس کی مکافات کی صورت بھی اس رسالہ سے بہتر دوسری نہیں ہوسکتی۔

اب طالبانِ حقائق اور حامیانِ اسلام کی خدمت میں ہماری یہ درخواست ہے کہ تائیدِ احکامِ اسلام اور مدافعتِ فلسفۂ قدیمہ وجدیدہ کے لیے جو تدبیر کی جاتی ہیں اُن کو بجائے خود رکھ کر حضرت خاتم العلماء کے رسائل کے مطالعے میں بھی کچھ وقت ضرور صرف فرماویں۔ اور پورے غور سے کام لیں اور انصاف سے دیکھیں کہ ضروریاتِ موجودۂ زمانۂ حال کے لیے وہ سب تدابیر سے فائق اور مختصر اور بہتر اور مفید تر ہیں یا نہیں۔ اہلِ فہم خود اس کا کچھ تجربہ تو کرلیں، میرا کچھ عرض کرنا اِس وقت غالباً دعویٰ بلا دلیل سمجھ کر غیر معتبر ہوگا، اس لیے زیادہ عرض کرنے سے معذور ہوں۔ اہلِ فہم وعلم خود موازنہ اور تجربہ فرمانے میں کوشش کرکے فیصلہ کرلیں۔ باقی خدام مدرسۂ عالیہ دیوبند نے تو یہ تہیہ بنام خدا کرلیا ہے کہ تالیفات موصوفہ مع بعض تالیفات حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ وغیرہ تصحیح اور کسی قدر توضیح و تسہیل کے ساتھ عمدہ چھاپ کر اور نصابِ تعلیم میں داخل کرکے اُن کی ترویج میں اگر حق تعالیٰ توفیق دے، تو جان توڑ کر ہر طرح کی سعی کی جائے۔ اور اللہ کا فضل حامی ہو، تو وہ نفع جو اُن کے ذہن میں ہے اوروں کو بھی اُس کے جمال سے کامیاب کیا جائے۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم! ؎

کیا فائدہ فکرِ بیش وکم سے ہوگا
ہم کیا ہیں، جو کوئی کام ہم سے ہوگا
جو کچھ کہ ہوا، ہوا کرم سے تیرے
جو کچھ ہوگا، تیرے کرم سے ہوگا

دیباچہ

از حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب گنگوہیؒ

(تلمیذ خاص حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس اللہ سرہٗ)

الحمد للّٰہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی خاتم النبیین محمد، وعلی الہ وأصحابہ أجمعین. أمابعد!

''کمترین فخر الحسن عفا اللہ عنہ خدمت میں ناظرینِ رسالۂ ہٰذا کے عرض پرداز ہے کہ ۱۲۹۴ ہجریہ میں جو جلسہ شاہ جہاں پور میں ہوا تھا، اُس میں جو تقریر حضرت مولانا و مرشدنا مولوی محمد قاسم صاحب مدظلہم نے اہلِ جلسہ کے سامنے در بابِ اثباتِ توحید و رسالت و حقانیتِ اسلام مدلل بدلائل عقلیہ بیان کی تھی، چوں کہ وہ تقریر اہلِ اسلام کے لیے موجبِ تسکینِ قلب ہے اس لیے اس کا طبع کرنا ضرور جانا؛ تا کہ ہر خاص و عام مستفید ہوں......''(۱)۔

(۱) آگے خطاب و بیان کے طرز پر حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی تحریر ہے۔ عنوانات راقم فخر الاسلام کی جانب سے لگائے گئے ہیں۔

انسان کی پیدائش کا اصل مقصد

انسان جیسی مخلوق کا مقصود کیا ہے؟

انسان کی پیدائش سے اصل مقصود خالق کی اِطاعت ہے۔

عبادات سے خود نوعِ انسانی کا فائدہ ہے۔

عقل کا وظیفہ: معرفتِ نفس اور معرفتِ رب ہے۔

انسان کا اپنا پہچاننا خدا کے پہچاننے پر موقوف ہے۔

اِطاعتِ خالق انسان کا مقتضائے طبعی ہے۔

بدبختی کے اسباب دو ہیں۔ا: غلطی ۔۲ غلبۂ خواہش۔

فطرت کے اصول۔

خطاب قاسم

انسانیت کی حقیقی خیر خواہی:

اے حاضرانِ جلسہ! یہ کمترین اور آپ صاحب بل کہ تمام بنی آدم اول سے (یعنی اصل کے اعتبار سے) ایک ماں باپ کی اولاد ہیں؛ اِس لیے ہر کسی کے ذمے ایک دوسرے کی خیر خواہی لازم ہے اور دوسروں کے مطالبِ اصلیہ (یعنی اصلی مقاصد) کے بہم (۱) پہنچانے میں کوشش کرنی سب کے ذمے ضرور (ی) ہے۔

اصلی مقاصد کی تحقیق:

''مگر (انسان کا مطلبِ اصلی کیا ہے؟ اِس سوال کا جواب یہ ہے کہ) جیسے آنکھ، ناک کا مطلب اصلی دیکھنا، سونگھنا اور زبان و کان کا مطلبِ اصلی بولنا و سننا ہے، ایسے ہی ہر بنی آدم کا مطلبِ اصلی اپنے خالق کی اطاعت ہے۔(۲)

---

(۱) بہم پہنچانے: یعنی مہیا کرنے۔

(۲) اصولِ افادیت: اہلِ مغرب کے ''افادیت'' (Utilitarianism) کے اصول سے بھی یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ کائنات کی ہر شئی مفید دکھائی دیتی ہے۔ کاش وہ افادیت کا اصول دنیوی مفادات تک محدود نہ رکھتے! دیکھیے مصنف قاسم نانوتویؒ نے اِس تصور کی وسعتوں کا کس طرح جائزہ لیا ہے۔ غور سے دیکھیے! حضرتؒ نے مذکورہ تصور میں استدراک کرتے ہوئے نسبتاً زیادہ نفسیاتی اور ''معروضی'' اصول کی وضاحت کی ہے اور یہ ثابت فرمایا ہے کہ صرف انسان ہی ایک ایسی مخلوق ہے جس کے موجود ہونے کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ حالاں کی یہ بات محال ہے۔ اِس لیے اِس کی بھی کوئی نہ کوئی افادیت ہونی چاہیے۔ یہ ''افادیت'' اور ''مطلبِ اصلی'' کا ایک اجمالی بیان ہے۔ آگے اِنہی دو باتوں کی تشریح ہے جس میں مظاہرِ عالم کے مشاہدے پر بنا رکھتے ہوئے واضح کیا گیا ہے کہ مطلبِ اصلی کے بغیر انسان بے فائدہ ہے۔ اب ضروری ہے کہ اِس امر کی واقفیت حاصل کی جائے کہ مطلبِ اصلی در حقیقت ہے کیا؟

حضرت نانوتویؒ کا اصولِ افادیت:

شرح اِس کی مجھ سے سنئے! زمین سے لے کر آسمان تک جس چیز پر سوائے انسان کے نظر پڑتی ہے وہ انسان کے کار آمد نظر آتی ہے، پر انسان اِن میں سے کسی کے کام کا نظر نہیں آتا۔

دیکھئے! زمین، پانی، آگ، ہوا، چاند، سورج، ستارے اگر نہ ہوں، تو ہم کو جینا محال یا دشوار ہو جائے اور ہم نہ ہوں تو اشیائے مذکورہ میں سے کسی کا کچھ نقصان نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس! درخت جانور وغیرہ مخلوقات اگر نہ ہوتے تو ہمارا کچھ نہ کچھ حرج ضرور تھا؛ کیوں کہ اور بھی کچھ نہیں تو یہ اشیاء کبھی نہ کبھی کسی مرض ہی کی دوا ہو جاتی ہیں۔ پر ہم کو دیکھئے کہ ہم اُن کے حق میں کسی مرض کی دوا بھی نہیں ہیں۔(۲)

---

(۲) مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے مباحثۂ شاہ جہاں پور میں جو تقریر فرمائی تھی، وہ چوں کہ ایک مجمعِ عام کے سامنے ہوئی تھی جس میں عوام، خواص، خواندہ، ناخواندہ مسلم، غیر مسلم سبھی تھے، اِس لیے وہاں یہ مضمون زیادہ واضح اور دلنشیں پیرایہ میں ادا ہوا ہے جسے یہاں درج کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں کہ: ''زمین سے آسمان تک جس چیز پر نظر پڑتی ہے، انسان کے کار آمد نظر آتی ہے، پر انسان اِن چیزوں میں کسی کے کام کا نہیں۔ اعتبار نہ ہو، دیکھ لیجیے! (کہ مثلاً): ''زمین'' اگر نہ ہوتی، تو کاہے پر تھمتے اور کاہے پر بیٹھتے؟ کاہے پر سوتے؟ کاہے پر چلتے پھرتے؟ کاہے پر کھیتی کرتے؟ کاہے پر مکان بناتے؟ کاہے پر باغ لگاتے؟ غرض زمین نہ ہوتی، تو انسان کو جینا محال تھا اور انسان نہ ہوتا، تو زمین کا کچھ نقصان نہ تھا۔

علیٰ ہذا القیاس، پانی نہ ہوتا، تو کیا پیتے؟ اور نہ پیتے، تو کیوں کر جیتے؟ کاہے سے آٹا گوندھتے، کاہے سے سالن وغیرہ پکاتے؟ کاہے سے کپڑے وغیرہ دھوتے؟ کاہے سے نہاتے؟ غرض پانی نہ ہوتا، تو انسان کی زندگی دشوار تھی۔ اور انسان نہ ہوتا، تو پانی کا کیا نقصان تھا؟ (کچھ نہیں) ہوا نہ ہوتی، تو سانس کیوں کر چلتا؟ کھیتی وغیرہ کا کام کیوں کر نکلتا؟ یہ ٹھنڈی ہوائیں روحِ افزا کہاں سے آتیں؟ غرض ہوا نہ ہوتی، تو جان ہوا ہو جاتی۔ (لیکن اگر) ہم نہ ہوتے، تو ہوا کو کیا دقت پیش آتی؟ (کچھ بھی نہیں) اِسی طرح اوپر تک چلے چلو، سورج، چاند، ستارے اگر نہ ہوتے، تو دیکھنا بھالنا، چلنا پھرنا ایک امرِ محال تھا۔ انسان نہ ہوتا، تو سورج کا نقصان تھا، نہ چاند و سورج کو کوئی دشواری تھی۔ آسمان اور اُس کی گردشیں نہ ہوتیں، تو یہ سائبانی کون کرتا؟ اور گرمی جاڑے کے موسم کیوں کر آتے؟'' اور انسان نہ ہوتا، تو نہ آسمان کا =

مگر جب ہم مخلوقات میں سے کسی کے کام کے نہیں، تو بالضرور ہم اپنے خالق کے کام کے ہوں گے۔ ورنہ ہماری پیدائش محض فضول اور بے ہودہ ہوجائے (گی) جس سے خالق کی طرف تو بے ہودہ کاری کا الزام عائد ہو (گا) اور ہماری طرف نکمّے ہونے کا عیب راجع ہو (گا)۔ اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ کوئی عاقل اِن کو تسلیم نہیں کرسکتا۔

انسان نکما نہیں ہوسکتا:(۱)

اور کیوں کر تسلیم کر لیجیے؟ بدلالتِ آثار و کاروبارِ انسانی، انسان کی افضلیت اور (دیگر) مخلوقات پر، خصوصاً جمادات و نباتات وحیوانات وغیرہ اشیائے معلومہ، محسوسہ پر ایسی طرح روشن ہے، جیسے خوبصورتوں کا بدصورتوں پر صورت میں افضل ہونا اور خوش آوازوں کا بدآوازوں سے آواز میں افضل ہونا۔ اور خوش فہموں کا بدفہموں سے فہم میں افضل ہونا ظاہر و باہر ہے۔ پھر کیوں کر ہوسکتا ہے کہ اور سب چیزیں تو کام کی ہوں اور انسان نکما ہو۔ اور اشیاء اگر انسان کے کام میں آتی ہیں تو انسان (جب مخلوقات میں سے کسی کے کام کا نہیں، تو) بے شک خدا کے کام کا ہوگا۔

=نقصان تھا، نہ گردشوں میں کوئی دقت تھی۔'' الغرض! انسان کو دیکھئے، تو زمین وآسمان میں سے کسی کے کام کا نہیں۔ پر سوا اُس کے جو چیز ہے، سب انسان کے کام کی ہے۔'' (ص ۸۷، ۸۸ حجۃ الاسلام اکیڈمی ۲۰۱۷ء)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ مجھ سے آیت الذی جعل لکم الارضَ فراشًا و السماء بناء کے دوسرے جزو (السماء بناءً) کے متعلق سوال کیا گیا کہ آسمان کے بنا یعنی سقف (چھت) ہونے کو انسان کے نفع میں کیا دخل ہے، جیسے ارض کو فراش ہونے میں دخل ہے جس کو مفسرین نے بیان بھی کیا ہے۔'' اِس کے بعد حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے اِس سوال کا جواب دیا ہے، جسے رسالہ '' رفع البناء فی نفع السماء'' بیان القرآن: جلد ۱/ص ۱۷۷-۱۸۰، تاج پبلشرز ۱۹۹۴ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

(۱) خصوصاً نیچرل تصور کے اِس دور میں جب وجودِ انسانی کے مقصود کو اِس طور پر طے کیا گیا ہے کہ'' کائنات کا نظام=

فطرت کے اصول

پہلا اصول: حکیم حکمت ہی کے کام کرتا ہے:

علاوہ بریں سب صاحبوں سے پوچھتا ہوں! یہ فطری اصول تو غلط نہ ہو کہ آگ جلایا ہی کرتی ہے بجھاتی نہیں۔ اور پانی بجھایا ہی کرتا ہے جلاتا نہیں۔ اور یہ (فطری اصول) غلط ہو جائے کہ حکیم علی الاطلاق حکمت ہی کے کام کیا کرتا ہے، کوئی بے ہودہ کام نہیں کرتا۔ (چوں کہ ذاتی خاصیت سے تعلق رکھنے والے اصول بدلا نہیں کرتے، اس لیے) بیشک جیسے آگ جلاتی ہے بجھاتی نہیں، ایسے (ہی) حکیم علی الاطلاق بھی حکمت ہی کے کام کرے گا، بے ہودہ کام اُس سے سرزد نہ ہوں گے۔ (بنا بریں، جب انسان کی طرف نکمّے ہونے کا عیب راجع نہیں ہوسکتا اور خالق کی طرف بھی بے ہودہ کاری کا الزام عائد نہیں ہوسکتا، تو) پھر کیوں کر ہوسکتا ہے کہ انسان کو محض فضول بنایا ہو، اُس کے بنانے میں کوئی حکمت نہ ہو۔ یعنی اُس کے بنانے میں کوئی نتیجہ مقصود و ملحوظ نہ ہو، محض نکما ہی ہو۔

ہاں! اگر خالق کا حکیم ہونا، قابل تسلیم نہ ہوتا؛ تو البتہ کچھ مضائقہ نہ تھا (کہ انسان کی تخلیق بھی بے مقصد باور کرلی جاتی اور خالق کی طرف بے ہودہ کاری کا داغ بھی گوارا ہوتا)۔

= چند قوانین کے ذریعے جاری ہے، جن پر انسان قابو پاسکتا ہے اور اُنھی قوانین سے اپنی غبارِ خواہش میں آلود عقل کے سہارے خیر و شر کے اصول اخذ کرسکتا ہے۔" Univrse govern by cosmic laws on which human conduct should based and which can be deduced through and the moral sense of what is right or wrong. ایسی صلاحیت اور مقصدیت اور فکر و فہم رکھنے والا انسان نکما تسلیم کیا جائے، ممکن نہیں ہے۔ اِسی معنویت کی وضاحت آگے ذکر کی گئی ہے۔

دوسرا اصول: ہر ''عارضی'' کے لیے ''اصلی'' کا ہونا لازم ہے:(۱)

مگر اس کو کیا کیجیے کہ اُس کے بندے جو اُس کی مخلوق ہیں اور اُن میں جو کچھ ہے وہ سب اُسی کا دیا ہوا ہے۔ بڑے بڑے حکیم ہوتے ہیں (لیکن) وہ (خدائے تعالیٰ) اگر حکیم نہ ہو، تو پھر اُن میں حکمت کے آنے کی کوئی صورت نہیں؛ (اسی اصول سے کہ کائنات کی تمام اشیا عارضی ہیں اور ہر عارضی کے لیے کسی اصلی کا ہونا ضروری ہے۔) چناں چہ ان شاء اللہ عنقریب یہ مضمون دل نشین ہوا چاہتا ہے۔

(اس لیے یہ امر یقینی ہے کہ خدا تعالیٰ حکیم ہے اور اُس کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں؛) مگر جب یہ بات ٹھہری کہ پیدائشِ انسانی حکمت سے خالی نہیں، تو اِس کے یہی معنی ہوں گے کہ اُس کو کسی کام کے لیے بنایا ہے۔ سو سوا خدا کے اور تو یہ کسی کے کام کا ہو نہیں سکتا۔ چناں چہ ابھی واضح ہو چکا ہے (کہ یہ غیر اللہ کے کام کا نہیں، اس لیے) ہو نہ ہو خدا ہی کے کام کا ہوگا۔ (۲)

تیسرا اصول: مخلوقیت کے لیے مقصودیت لازم ہے:

ہاں! اگر انسان کسی کی مخلوق نہ ہوتا؛ تو البتہ یہ احتمال ہوسکتا تھا کہ حکمت بمعنی غرض (وغایت) تو اُسی چیز سے متعلق ہوسکتی ہے جو بنائی ہوئی ہوتی ہے۔ وہاں (یعنی بنائی ہوئی چیز کے متعلق) کہہ سکتے ہیں کہ اِس شَیٔ کو اِس مطلب کے لیے بنایا ہے۔

---

(۱) یہ اصولِ استعارہ ہے جس کی وضاحت چار صفحات کے بعد ''اپنی معرفت خدا کی معرفت پر موقوف ہے'' کے حاشیے میں کردی گئی ہے۔ (۲) ''انسان اگر خدا کے کام کا بھی نہ ہو، تو یوں کہو کہ انسان سے زیادہ کوئی نکما ہی نہیں۔ اگر انسان اِس افضلیت مسلمہ اور مشہورہ پر بھی نکما ہے، تو یوں کہو کہ اُس سے زیادہ برا ہی کوئی نہیں (اور پہلے ثابت کیا جا چکا ہے کہ انسان بے کار اور بے مصرف نہیں؛ بلکہ کام کا ہے، ہاں غیر اللہ کے کام کا، البتہ نہیں ہے اور غیر مخلوق و مستقل بھی نہیں؛ بلکہ مخلوق ہے) اس لیے چار و ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ انسان خالقِ جہاں کے کام کا ہے۔ ایسی خوبی اور اِس اُسلوبی پر ایسے ہی بڑے کام کے لیے ہوگا۔'' (الامام محمد قاسم نانوتوی: ''مباحثۂ شاہ جہاں پور'' ص ۸۸ حجۃ الاسلام اکیڈمی ۲۰۱۷ء)

چوتھا اصول: جو مخلوق نہ ہو، اُس سے غرض وغایت وابستہ نہیں ہوتی:

ورنہ جو کسی کی بنائی ہوئی نہ ہو، کسی کا ارادہ اُس کے بنانے میں مصروف نہ ہوا ہو، کسی کی توجہ اُس طرف نہ ہوئی ہو، جیسے خود خداوند عالم، (تو) وہاں غرض اور مطلب کی گنجائش نہیں۔ گو سب کی مطلب برآری اور کارروائی اُسی سے متعلق ہو۔

انسان مخلوق ہے:

مگر اِس کو کیا کیجیے کہ (جہاں تک انسان کی بات ہے، اُسے غیر مخلوق تو کہہ نہیں سکتے، کیوں کہ) بنی آدم کے مخلوق ہونے پر خود اُسی کی ذات وصفات (کی) کیفیت بزبان حال گواہ ہے؛ چناں چہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ عقدہ کھلا چاہتا ہے۔ (۲)

انسان کی پیدائش سے اصل مقصود خالق کی اطاعت ہے:

الحاصل، مطلب اصلی اُس کی پیدائش سے یہ ہے کہ (سب سے اعلی کام اُس سے لیا جائے اور وہ اعلی کام یہی ہے کہ) یہ خدا کے کام آئے اور کسی اور کے کام میں مشغول نہ ہو۔ ورنہ پھر (اگر یہ کسی اور کے کام میں مشغول ہوا، تو گویا مطلبِ اصلی سے اعلیٰ کام وہی ہو جائے اور انسان سے وہی کام لیا جائے، حالاں کہ) یہ تو احتمال ہی نہیں کہ مطلب اصلی سے (بھی کوئی) اعلی کام اُس سے نکلے۔ ورنہ وہی (اعلی کام ہی) مطلب اصلی ہوتا (اور اُسی کو مقصود قرار دے دیا جاتا)۔

اس لیے کہ (جب انسان خدا کے کام -جو کہ اُس کا مطلبِ اصلی ہے- کے بجائے کسی اور کے کام میں مشغول ہوگا، تو) اُس وقت اُس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے فرض

(۲) اگلے صفحے پر یہ گفتگو آ رہی ہے۔

کیجیے کپڑا بنایا تھا پہننے کے لئے ؛ مگر پہننے کے عوض جلا کر روٹی پکا لیجیے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات کپڑے کے حق میں کم نصیبی ہوگی۔ ایسے ہی انسان بھی اگر اُس مطلب اصلی (یعنی خدا کی اطاعت اور اُس کی عبادت) سے محروم رہے جو اصلی غرض اُس کی پیدائش سے تھی ،تو اُس کی کم نصیبی میں کیا کلام ہوگا ؟

اصول ۵ :محتاج ہونا، نیاز مندی اور فرماں برداری کا مقتضی ہے:

مگر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ خدا تعالیٰ کسی کا کسی بات میں محتاج نہیں ؛ بل کہ سب اُسی کے محتاج ہیں ؛ چناں چہ بہ دلائل یہ بھی ان شاء اللہ تعالیٰ ثابت ہوا چاہتا ہے۔ تو اُس کا(۱) کام بجز اطاعت و فرماں برداری کے کچھ اور نہ ہوگا۔

اصول ۶ :اطاعت بندے کے حق میں مطلب اصلی ہوگی:

اور اِس فرماں برداری کا نتیجہ بجز نفعِ بنی آدم کے اور کچھ نہ ہوگا۔ یعنی جیسے مریض کے حق میں اطاعتِ طبیب اور اُس کی فرماں برداری اُسی کے حق میں (یعنی مریض ہی کے حق میں) مفید ہے، طبیب کے حق میں مفید نہیں۔ ایسے ہی خدا کی اطاعت بندے کے حق میں اُسی کی نسبت مفید ہوگی، خدا کی نسبت کچھ مفید نہ ہوگی۔ اور یہ بھی نہ ہوگا کہ (خدا اور بندے) کسی کے حق میں مفید نہ ہو؛ ورنہ پھر وہی بے ہودہ کاری کا الزام لازم آئے گا۔

بہر حال بندہ اطاعتِ خداوندی کے لیے پیدا ہوا ہے اور اِس اطاعت کا نفع اُسی کو ہے، اس لیے اطاعت خود بندے کے حق میں مطلب اصلی ہوگی۔ (۲)

---

(۱) یعنی انسان کا (۲) یہ وہی بات ہے جسے اہلِ مغرب نے بطور اصل کے اختیار کرنے کی بات کہی ہے کہ عبادات سے خود نوعِ انسانی کا فائدہ مقصود ہو۔ (ملاحظہ ہو علامہ شبلی: الکلام دار المصنفین کا قدیم ایڈیشن: ص ۴۳) اگر چہ نفع سے اُن کی مراد دنیوی نفع ہے۔ اُخروی نفع اور خدا کی رضا جیسے عظیم اور اصلی منافع اُن کا مقصود نہیں۔

اصل اِس باب میں یہ ’’ ہے کہ خداوندِ عالم کسی بات میں کسی کا محتاج نہیں۔ پھر انسان سے (انسان جیسے) =

عقل کا وظیفہ: معرفتِ نفس اور معرفتِ رب:

علاوہ بریں عقل ہر چیز کی حقیقت کے پہچاننے کے لیے بنائی گئی ہے اور قدرت بشری وغیرہ کو اس لیے بنایا ہے کہ حسبِ ہدایت عقل کام کیا کرے۔

سب سے پہلے لائقِ معرفت خدا تعالیٰ کی ذات ہے:

اور ظاہر ہے کہ سب میں اول لائقِ شناخت وعلم (یعنی معرفت و آگہی حاصل ہونے کی شئ) خداوند عالم ہے۔ کیوں کہ سب حقائق (تمام موجوداتِ عالم) اُسی کے وجود سے ایسی طرح تاباں ہوئی ہیں جیسے فرض کیجیے آفتاب سے دھوپ، چناں چہ انشاء اللہ واضح ہوا چاہتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ (دھوپ آفتاب کا ہی فیض ہے، کیوں کہ) دھوپ کی حقیقت اس سے زیادہ اور کیا ہے کہ وہ ایک پرتوِ آفتاب ہے۔

اپنی معرفت خدا کی معرفت پر موقوف ہے:

مگر چوں کہ سب میں اول اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور اپنی حقیقت اُس (خدا) کا ایک پرتو ٹھہرا، (۱) تو بیشک اپنا پہچاننا اور (اپنا) علم، اُس کے پہچاننے اور اُس کے علم پر

= محتاج کا تو کیا محتاج ہوگا! جس کی سب سے زیادہ محتاجگی اِسی سے ظاہر ہے کہ زمین سے لے کر آسمان تک تمام عالم کی اُس کو ضرورت ہے۔ اِس لیے یہی کہنا پڑے گا کہ اُس کو بندگی اور عجز و نیاز کے لیے بنایا ہے۔ کیوں کہ یہی ایک ایسی چیز ہے جو خدا کے خزانے میں نہیں ہے؛ مگر چوں کہ یہ عجز و نیاز خدا کے مقابلے میں... جیسا طبیب کے سامنے بیمار کی منت و سماجت۔ تو جیسے بیمار کی منت وسماجت کا یہ ثمرہ ہوتا ہے کہ طبیب اُس کے حالِ زار پر مہربان ہوکر چارہ گری کرتا ہے، ایسے ہی انسان کی بندگی یعنی عجز و نیاز کی بدولت خداوندِ عالم اُس پر مہربان ہوکر اُس کی چارہ گری کیوں کر نہ کرے گا!

(امام محمد قاسم نانوتویؒ: مباحثۂ شاہ جہاں پور ص ۸۸ حجۃ الاسلام اکیڈمی ۲۰۱۷ء)

(۱) استعارہ کے اُصول سے، جس کی وضاحت دھوپ اور آفتاب کی مثال میں کی جا چکی ہے کہ دھوپ کی حقیقت عارضی اور مستعار ہے۔ کسی اصلی اور مستعار منہ سے ماخوذ ہے اور وہ عالمِ آب و گل میں آفتاب ہے۔ نیز ملاحظہ ہو ''قبلہ نما'' ص ۱۹۵، ۱۹۶۔ اور نیز اِس رسالے کے ''امر سوم'' اور ''امر پنجم'' کے ذیل میں بھی اِس اصول کا تذکرہ آرہا ہے۔

موقوف ہوگا۔(۱)

اطاعت خالق انسان کا طبعی مقتضا ہے:

مگر خدا کی معرفت میں کم سے کم یہ تو ضرور ہوگا کہ اُس کو غنی اور بے پرواہ اور اپنے آپ کو اُس کا محتاج سمجھے؛ مگر یہ بات ہوگی تو بالضرور اُس کی اطاعت اور فرماں برداری ایک

---

(۱) ☆ یہ مسئلہ اضافیات سے تعلق رکھتا ہے۔یعنی ''جیسے دھوپ کی حقیقت (کو یعنی سطح کو) سمجھنے کے لیے یہ ضرور(ی) ہے کہ اول شعاعِ آفتاب (ذی سطح) کو سمجھیے۔کیوں کہ سطح (دھوپ) کی حقیقت کا بے ذی سطح کے (یعنی شعاعِ آفتاب کے بغیر) تصور ممکن نہیں، ایسے ہی ممکنات کی حقیقت سمجھنے کے لیے وجود محض کی ضرورت ہے؛ مگر (جب) یہ ہے (کہ ممکنات کی حقیقت سمجھنے کے لیے وجود خالص کی ضرورت ہے)، تو پھر خود ممکنات کو بھی اپنی حقیقت سمجھنے میں یہی (وجودِ خالص) واسطہ درپیش ہوگا۔'' رہا یہ شبہ کہ تجربہ تو اِس کے خلاف ہے کیوں کہ دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ خدا سے غفلت بھی ہے اور خدا کی معرفت کا فقدان بھی ہے۔جواب یہ ہے کہ جیسے وقتِ بے ہوشی اپنی خبر نہیں رہتی (کیوں کہ یہ غفلت عارضی اور قسری ہے جس کا اعتبار نہیں۔اِس کی وجہ سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان اپنے آپ سے غافل ہے)، ایسے ہی اگر اور خیالات میں مشغول ہو کر خدا سے غافل ہو جائیں تو ہو جائیں (اِس کی وجہ سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کو خدا کا علم اور معرفت نہیں)۔پھر چوں کہ وجودِ محض- جو بطور مذکور سامانِ تحقق ممکنات ہے -ذاتِ خداوندی سے وہی نسبت رکھتا ہے جو شعاعیں- کہ نورِ محض ہے- ذاتِ آفتاب سے رکھتی ہیں۔اِس لیے اپنی حقیقت کے تصور میں خدا کے تصور کی حاجت ہے۔اور ظاہر ہے کہ اپنا تصور کس کو نہیں ہوتا بل کہ سب میں اول تصور ہوتا ہے۔''

(حجۃ الاسلام: ص۱۷۹، ۱۸۰۔مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۴۲۷ھ)

☆☆ اِس اصول کا سب سے بڑا باغی رینے ڈیکارٹ (Rene Descartes ۱۵۹۶ تا ۱۶۵۰ء) ہے۔اُس نے ''تیقن کے حصول کے لیے اپنی کاوش کا آغاز شک سے کیا.... جدید فلسفے کے بانی ڈیکارٹ نے جدید مابعد الطبیعیات کی اساس شک پر رکھی۔تاریخِ فلسفہ کا مشہور ترین جملہ فلسفے میں آج بھی اُس کی ذہانت کا کمال تصور کیا جاتا ہے "I think therefore I am." ''میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں۔اصل لاطینی جملہ یہ تھا: "Cogito ergo sum"'' بہ ظاہر سادہ؛ لیکن نہایت تہ دار اور خطرناک اِس جملے کے ذریعے ڈیکارٹ نے...وجودِ انسانی کے سوا ہر شی کو قابلِ سوال بنا دیا کہ صرف ذاتِ انسانی شک و شبہے سے بالا ہے۔اُس کے علاوہ کوئی چیز شک کی گرد سے خالی نہیں، خود خدا بھی نہیں۔تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: James Mannion,Essential Philisophy:Every thing you=

....

need to understand the World' Greatest Thinkers:David & Charles =
Book,2007,p.75 ''(محمد ظفر اقبال: اسلام اور جدیدیت کی کش مکش: ص ۵۵۔اسلام اور جدید سائنس نئے تناظر میں: ص ۱۷۱، ادارۂ علم و دانش طبع اول ۲۰۱۴)

افسوس! بعض مسلمان مصنّفین ڈیکارٹ کے لا ادری خیالات سے متاثر ہیں؛ چناں چہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب اُس کے لاادریت، شک (Methodic doubt) اور اِعراض و انکار کی ذہنیت کے متعلق لکھتے ہیں: '' Rene Descartes نے اُس طریقِ علم سے بحث کی ہے جو انسانی علم کو ریاضیاتی یقین تک پہنچا سکے۔ اِس کو طریقِ تشکیک کہتے ہیں۔ یعنی انسان جن باتوں کی صداقت پر یقین رکھتا ہے، سب غلط ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اِس دنیا میں جن اشیا کو وہ دیکھتا ہے کہ وہ موجود ہیں، انسانی نظر کا دھوکا ہو سکتا ہے۔ لیکن جس چیز پر شک نہیں کیا جا سکتا، وہ شک کرنے کا عمل ہے۔ شک کرنے کا یہ عمل ایک فکری عمل ہے اور اِس فکری عمل کا خالق یعنی انسانی ذہن بھی موجود ہونا چاہیے۔ اِس سے ڈیکارٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو شئی علم میں یقینی ہے وہ فکر کا عمل ہے، یعنی خود انسانی ذہن ہے۔ اِس طرح ڈیکارٹ کو علم یقینی کا وہ سنگِ بنیاد مل جاتا ہے جس پر وہ علم کی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ امام غزالی نے بھی اِس طریقِ تشکیک کو ڈیکارٹ سے بہت پہلے اپنایا۔''

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے اِس اقتباس پر مولانا ظفر اقبال صاحب نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے اور درست لکھا ہے کہ: ''یہ چلتا ہوا خیال ہے جسے عام مصنفین نے دہرایا ہے۔''

ڈیکارٹ کے تشکیکی خیالات پر مبنی فاسد خیالات کو امام غزالی کے طریقۂ کار سے تشبیہ دینا ایک بڑا مغالطہ ہے۔ مولانا ظفر اقبال نے اِس مغالطے کا بھی پردہ چاک کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

''فی الحقیقت اِن دونوں کے علمی تناظر ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں۔ ڈیکارٹ کو اِسی لیے جدیدیت کا بانی کہا جاتا ہے کہ اُس نے اپنے منہاجِ علم کی بنیاد تشکیک پر رکھی ہے... اور فلسفے کی تاریخ میں موجود منہاجِ علم کی ترتیب کو تبدیل کر دیا۔ ڈیکارٹ سے پہلے (تک) فلسفہ سب سے پہلے مابعد الطبیعیاتی سوالات سے بحث کرتا تھا، پھر اُس مابعد الطبیعی حقیقت کی بنا پر علمیات (Epistemology) تعین ہوتا تھا اور پھر اقدار (Axiology) کا (تعین کرتا تھا)۔ مگر ڈیکارٹ نے "I think therefore Iam." کہہ کر وجودِ انسانی کے سوا ہر وجود کو موجبِ شک اور نا قابلِ اعتبار گردانتے ہوئے مابعد الطبیعیاتی سوالات کو فلسفے کی اقلیم سے خارج کر دیا جس نے قدیم فلسفیانہ منہاج میں زیرِ بحث آنے والے سوالات کو مہمل قرار دیتے ہوئے فلسفے کی قدیم بنیادوں کی پوری عمارت منہدم کر دی۔ ڈیکارٹ نے کہا کہ سب سے پہلے علم کی بنیاد تلاش کر لینی چاہیے کہ میں کیا جان سکتا ہوں اور کیا نہیں جان سکتا۔ اُس کی بنیاد پر علم کی جو =

طبعی بات اور مقتضائے دلی ہوگا(۱)۔اور سوا اِس کے جو کام ایسا ہو کہ خدا کی اطاعت اُس پر ایسی طرح موقوف ہو جیسے روٹی کا پکنا مثلاً آگ، لکڑی، توے، کونڈے وغیرہ پر، تو وہ اطاعت ہی کے حساب میں شمار کیا جائے گا۔اور مثل اشیائے مذکورہ جو کھانے کے حساب

=عمارت تعمیر ہوگی، وہ ایک ایسی سچائی پر اِستوار ہوگی:

☆: جو ہر انسان کے لیے قابلِ قبول ہو۔

☆: جس کی صداقت کے اِثبات کے لیے دوسری صداقت پر اِنحصار نہ کرنا پڑے۔

☆: اگر آپ چاہیں کہ اُس پر شک کرسکیں، تو ممکن نہ ہو۔

جدیدیت کا بنیادی مقدمہ یہی ہے کہ اِس میں علمیات نے مابعد الطبیعیات کو takeover کرلیا ہے۔"،
لیکن اس کے برعکس امام غزالی اپنے بحرانی دور میں بھی "حقائق الامور" یا بالفاظ دیگر حقیقت جیسی کہ وہ ہے (thing-in-itself) کی جستجو میں سرگرداں تھے۔

(محمد ظفر اقبال: اسلام اور جدیدیت کی کش مکش: ص ۴۱۷، ۴۱۸۔ ادارۂ علم و دانش طبع اول ۲۰۱۴)

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے اِس عقدے کو یہاں کھول دیا ہے کہ انسان کو خود اپنی معرفت جو ہوتی ہے، وہ معرفتِ رب پر مبنی اور منحصر ہوتی ہے۔

(۱) اسی لیے حضرتؒ نے تصفیۃ العقائد میں یہ بات فرمائی ہے کہ "وہ (اسلامی) احکام جو حسن لذاتہ یا قبیح لذاتہ ہیں، اُن کی خوبی اور برائی طبعی ہے۔" (ص ۲۸، نیز ملاحظہ ہو: مصنف کی کتاب "تقریر دل پذیر" ص ۱۵۰ و مابعد)

اور حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ "شریعت مقدسہ کے حدود و اصول اس قدر پاکیزہ ہیں کہ اگر وحی کے ذریعہ سے بھی اطلاع نہ کی جاتی تو فطرت سلیمہ بھی اس کی مقتضی ہوتی مگر چونکہ طبائع سلیمہ بہت کم ہیں اس لیے وحی کی حاجت ہوئی۔ اور سراسر حکمت ہی حکمت ہے مگر عقول عامہ کی، اُن حکمتوں تک رسائی مشکل ہے اور عمل سے پہلے بیان کرنے سے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ البتہ عمل کر کے دیکھئے انشاء اللہ سمجھ میں آجائے گی، کیوں کہ وقوع سے اس کا مشاہدہ ہوجائے گا۔ مگر اکثر لوگ پہلے اس کے منتظر رہتے ہیں کہ پہلے حکمت سمجھ میں آجائے تو عمل کریں اور حکمت اِس کی منتظر ہے کہ یہ شخص عمل کرے تو میں سمجھ میں آؤں۔ پھر علاوہ حکمت کے بڑی چیز جو عمل سے میسر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ قلب میں اس سے اطمینان وسکون پیدا ہوتا ہے۔ یہ سب سے بڑی حکمت ہے۔"

(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ۱/ص ۳۱۱)"

میں شمار کی جاتی ہیں، اس کام کو اطاعتِ خدا کے حساب سے خارج نہ کرسکیں گے۔(۱)

اور سوا اِس کے اور جو کام ہوگا (جو خدا تعالیٰ کی اطاعت میں حارج ہو) وہ سب اِس کارخانہ (اِطاعت وفرماں برداری) سے علاحدہ سمجھا جائے گا۔ اور اس لیے بوجہِ فوتِ مقصودِ مذکورہ (معرفتِ الٰہی کا مقصد فوت ہونے کی وجہ سے) وہ کام آدمی کے حق میں از قسمِ کم نصیبی اور بدبختی شمار کیا جائے گا۔

(۱) یعنی معاملات، معاشرات، امور معاش، مخلوق کے حقوق اور خود اپنی ذات کے حقوق کی ادائیگی کے لیے جو امور انجام دیے جائیں جن سے مقصود رضائے خالق ہو اور اُس کا طریق ماذون فیہ ہو (یعنی طریقۂ کار ایسا ہو کہ اُس کے اختیار کرنے سے خالقِ کائنات کے کسی حکم کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو) تو یہ سب اِطاعت میں شمار ہوگا۔

بدبختی کے اسباب

۱: غلطی۔ ۲: غلبۂ خواہش:

مگر اِس بدبختی کا سبب کبھی غلطی ہوتی ہے، کبھی غلبۂ خواہش۔ تو میرے ذمے -بوجہِ خیر خواہی جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے(۱)- لازم ہے کہ غلطی کرنے والوں کو غلطی سے آگاہ کروں اور مغلوبانِ خواہش کو اپنا شریکِ مرض سمجھ کر فضائلِ آخرت سمجھاؤں اور اُن سے خود اِس ترغیب کا امیدوار رہوں۔

غلطی کرنے والوں کی مثال:

مگر چوں کہ غلط کار لوگ بمنزلہ اُس مسافر کے ہیں جو شہرِ مطلوب کی سڑک کو -بوجہِ غلطی- چھوڑ کر کسی اور راہ کو ہولے۔

مغلوبانِ خواہش کی مثال:

اور مغلوبانِ خواہش ایسے ہیں جیسے فرض کیجیے شہرِ مطلوب کی سڑک پر جاتے ہیں پر، بادِ مخالف قدم بدشواری اٹھانے دیتی ہے۔

پہلا طبقہ- غلط کار- زیادہ قابلِ افسوس:

اس لیے غلطی والوں کے حال پر زیادہ افسوس چاہیے۔

راہِ مستقیم چھوڑ کر، زہد و عبادت بے سود ہے:

کیوں کہ جیسے اُس مسافر کی کامیابی کی کوئی صورت نہیں جو شہرِ مطلوب کی سڑک کو

(۱) کتاب کے آغاز میں فرمایا تھا کہ ''تمام بنی آدم اول سے ایک ماں باپ کی اولاد ہیں۔ اس لیے ہر کسی کے ذمے ایک دوسرے کی خیر خواہی لازم ہے، اور دوسروں کے مطالب اصلیہ کے بہم پہنچانے میں کوشش کرنی سب کے ذمے ضرور(ی) ہے۔''

چھوڑ کر کسی اور سڑک پر ہولیا ہے، اگر چہ کیسا ہی تیز رفتار ہی کیوں نہ ہو۔ ایسے ہی اُن صاحبوں کی کامیابی کی کوئی صورت نہیں جو بوجہِ غلطی، راہِ مستقیمِ خدا (یعنی خدا کے سیدھے راستے) کو چھوڑ کر کسی اور راہ پر ہو لیے ہیں، اگر چہ وہ کیسے ہی عابد، زاہد کیوں نہ ہوں۔

راہِ مستقیم پر گامزن؛ لیکن خواہشِ نفس میں مبتلا:

البتہ وہ لوگ جو اُسی راہ کو جاتے ہیں جو خدا تک جاتی ہے، پر ہوا و ہوس کے دھکے بدشواری چلنے دیتے ہیں۔ وہ گو بدشواری پہنچیں؛ پر ایک نہ ایک روز گرتے پڑتے، گرم و سردِ زمانہ چکھتے چکھاتے، شہرِ مطلوب یعنی جنت میں پہنچ رہیں گے۔ گو اَثناءِ راہ میں نزع اور عذاب کی تکالیفِ گوناگوں اُن کو بھگتنی پڑیں۔ اور اُن کا ایسا حال ہو، جیسا فرض کیجیے مسافر مشارالیہ (جو شہرِ مطلوب کی سڑک پر چل رہا ہے؛ لیکن) بادِ مخالف کے جھونکوں اور دھکوں کے باعث گر پڑ کر چوٹیں کھائے اور سلامت نہ جائے، اس لیے:

دینِ محمدی کے سوا کوئی راہِ مستقیم نہیں:

بنظرِ خیر خواہی، یہ گزارش ہے کہ - سوائے دینِ محمدی کوئی مذہب ایسا نہیں، جس میں عقائد کی غلطیاں باعثِ ترکِ رہِ گزارِ اصلی جس کو صراطِ مستقیم کہیے، نہ ہوئی ہوں (۱)۔ (گزارش ہے کہ) تعصبِ مذہبی چھوڑ کر، اگر اور صاحب (مذاہبِ غیر والے بھی) غور فرمائیں گے، تو سب کے سب اِسی دینِ (محمدی) کو اپنے مطلوبِ اصلی کا راستہ سمجھیں گے۔ ہاں! جن کو فکرِ آخرت ہی نہ ہوگا اور اُس جنت کی طلب ہی اُن کے دل میں نہ ہوگی جو بمنزلۂ شہرِ مطلوب، مقصودِ ہر عام و خاص ہے، تو وہ صاحب بے شک بمقابلۂ خیر خواہیِ کمترین اور اُلٹے درپئے تردید ہوں گے اور خود اپنے ہاتھوں اپنے پاؤں کاٹ لیں گے۔

---

(۱) سوائے مذہبِ اسلام کے، ہر مذہب میں عقائد کی ایسی غلطیاں پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے وہ مذاہب راہِ مستقیم سے دور جا پڑے۔

دینِ حق کا تعارف

ارکانِ مذہب: توحید۔ رسالت

تمہید

(دینِ حق کے اہم ترین اصول دو ہیں۔ا: توحید۔۲: رسالت۔اِس کتاب میں اِنہی دونوں پر گفتگو ہے۔ اِن کے علاوہ اسلام کے دیگر عقائد واحکام اور اُن کے اصول و فروع ضمنی طور پر زیرِ بحث آئے ہیں۔آئندہ اوراق میں عقیدۂ توحید کو رکنِ اول کے عنوان سے اور عقیدۂ رسالت کو رکنِ ثانی کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے۔)

خیر ہر چہ بادآباد!(ا) عاقل کو اہلِ عقل سے امیدِ تسلیم حق ہی چاہیے۔اس لیے (اہلِ عقل سے قبولِ حق کی امید کرتے ہوئے،) یہ گزارش ہے کہ اس دینِ (محمدی) کے اصول نہایت پاکیزہ ہیں۔دو باتوں پر اس مذہب کی بنا ہے:

ا: ایک توحید جو خلاصۂ لا الہ الا اللہ ہے۔ ۲: دوسری رسالت جو خلاصۂ محمد رسول اللہ ہے۔سوا اِن کے جو کچھ (اسلام میں) ہے اِنہی دو باتوں کی تفریع وتمہید ہے (یعنی وہ یا تو اِنہی سے پیدا ہوتی ہیں یا اِن کے حصول کا ذریعہ اور مقدمہ ہیں)۔اول، رکنِ اول کی توضیح کرتا ہوں، بعدازاں رکنِ ثانی کو بیان کروں گا۔(ا)

(ا): چہ بادا با: کلمۂ اِستغنا۔جو کچھ ہو، کچھ بھی ہو۔یہ الفاظ ایک شعر کا حصہ ہیں۔پورا شعر اس طرح ہے:

لذتِ زندگی مبارکباد کل کی کیا فکر ہر چہ بادا باد

امور ہشت گانہ

(کتاب میں آٹھ امور پر گفتگو کی گئی ہے

۱: خدا کا ثبوت۔ ۲: اُس کی وحدانیت۔ ۳: اُس کا واجب الاطاعت ہونا۔

۴: نبی کی ضرورت۔ ۵: نبی کی علامات۔ ۶: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا۔

۷: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا۔

۸: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد آپ کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا۔)

رکنِ اول

رکن اول کے تحت یہ تین امور زیر بحث لائے گئے ہیں:

امر اول: خدا کا ثبوت۔ امر دوم: خدا کی وحدانیت۔ امر سوم: اُس کا واجب الاطاعت ہونا۔

۱: وجودِ خدا:

اصول: عارضی کے لیے اصلی اور مستعار کے لیے مستعار منہ کا ہونا ضروری ہے۔

وجود کسی کا بھی خانہ زاد نہیں، خدائے بے نیاز کے فیض سے ہے۔

۲: توحیدِ خدا:

وحدانیت کی پہلی دلیل:

☆ باعتبار ''وجود'' ☆ احاطۂ وجود کا لامتناہی ہونا

وحدانیت کی دوسری دلیل:

☆ باعتبار ''حقیقۃ الشئ'' (Entity,Ontology)

امرِ اول:

خدا کا ثبوت

(من جملہ امورِ ہشت گانہ)

- ☆ عالم کی ہر شی عارضی ہے
- ☆ عارضی کے لیے اصلی کا ہونا ضروری ہے
- ☆ تلازم کا اصول

(۱)

خدا کا ثبوت

اے حاضرین جلسہ! سنو اور غیر حاضروں کو سناؤ کہ ہمارا تمہارا وجود پائیدار نہیں، نہ ازل سے ہے، نہ ابد تک رہتا ہے۔ ایک زمانہ وہ تھا کہ ہم پردۂ عدم میں مستور تھے۔ اور پھر اِسی طرح ایک زمانہ آنے والا ہے جس میں ہمارا نام ونشان صفحۂ ہستی سے مٹ جائے گا۔

اصول ۱: عارضی کے لیے اصلی اور مستعار کے لیے مستعار منہ کا ہونا ضروری ہے

یہ وجود وہستی کا زوال وانفصال باواز بلند کہتا ہے کہ ہمارا وجود ہمارا خانہ زاد نہیں، مستعار ہے۔ یعنی مثل نورِ زمین وگرمیٔ آب ہے۔ مثل نورِ آفتاب وحرارتِ آتش نہیں؛ مگر جیسے زمین کا نور اور آبِ گرم کی گرمی، آفتاب اور آگ کا فیض اور اُس کی عطا ہے، ایسے ہی ہمارا وجود بھی کسی ایسے کا فیض وعطا ہوگا، جس کا وجود خانہ زاد ہو، مستعار نہ ہو۔ جیسے (عالمِ ابعاد میں) آفتاب اور آگ پر نور اور گرمی کا قصہ ختم ہو جاتا ہے۔ یوں نہیں کہہ سکتے کہ عالم اسباب میں آفتاب اور آگ سے اوپر کوئی اور ہے جس کے فیض سے وہ (زمین) منور اور یہ (پانی) گرم ہے۔ ایسے ہی ہمارا وجود جس کا فیض ہوگا اُس پر وجود کا قصہ ختم ہو جائے گا۔ یہ نہ ہوگا کہ اُس کا وجود کسی اور کا فیض ہو (کہ اُس ''کسی اور'' کے وجود پر مخلوقات و موجودات کا قصہ ختم ہو جاتا ہو)۔ ہم اُسی کو ''خدا'' اور ''اللہ'' اور ''مالک الملک'' کہتے ہیں۔

اصول ۲: اصولِ تلازم یا رشتۂ علت

خدا کے وجود اور اُس کی ذات میں تلازم دائمی ہے:

مگر جب اُس کا وجود اُسی کا ہے، کسی اور کا دیا ہوا نہیں، تو بے شک اُس کا وجود اُس کے ساتھ ایسی طرح لازم و ملازم رہے گا، جیسے آفتاب کے ساتھ نور اور آگ کے ساتھ گرمی۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ آگ ہو اور گرمی نہ ہو اور آفتاب ہو اور نور نہ ہو۔ ایسے (ہی) یہ بھی نہ ہوگا کہ خدا کی ذات ہو اور اُس کا وجود نہ ہو۔ بل کہ یہ خیال ہی غلط ہوگا کہ خدا کی ذات ہو اور اُس کا وجود نہ ہو۔ اس لیے کہ خدا کی ذات کا ''ہونا'' بے وجود متصور نہیں ہوتا۔ اِس وجود اور موجودیت ہی کو تو خدا کہتے ہیں۔ اور اس لیے اُس کی ذات اور اُس کے وجود میں ایسی نسبت ہوگی جیسے دو میں اور اس کی زوجیت یعنی جفت ہونے میں۔ جیسے زوجیت دو سے کسی حالت میں اور کسی وقت میں، ذہن میں، نہ خارج میں جدا نہیں ہوسکتی، ایسے ہی خدا کی ہستی (وجود اصلی) اُس کی ذات سے جدا نہیں ہوسکتی۔ (۱) کیوں کہ جیسے عدد دو کی زوجیت ایسی نہیں جیسی اُس کے معدود کی یعنی اُس شیء کی جس کو دو کہتے ہیں۔ (۲)

---

(۱) نوٹ: معلوم ہونا چاہیے کہ عدد اور ذی عدد میں فرق ہے۔ عدد اور چیز ہے، ذی عدد اور۔ عدد کا حال یہ ہے کہ جو عدد جیسا ہے، ویسا ہی اپنے حال پر قائم رہتا ہے۔ جو عدد طاق ہیں جیسے ۱، ۳، ۵، ۷ وہ ہمیشہ طاق ہی رہتے ہیں۔ جو جفت ہیں جیسے ۲، ۴، ۶، ۸، ہمیشہ جفت ہی رہتے ہیں۔ اِن میں تغیر، ترکیب، تجزِّی، تقسیم ممکن نہیں۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ عدد 'دو' میں 'دو' ملا کر چار کرلیں یا دو میں سے ایک کم کردیں ایک رہ جائے۔ کیوں کہ اگر عدد میں تقسیم کو ممکن مانیں، تو اُس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو ''دو'' کا عدد مثلاً فنا ہوجائے گا یا عدد ''دو'' کی موجودگی کئی مرتبہ تسلیم کرنا ہوگی؛ حالاں کہ دو معدوم بھی نہیں ہے اور وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ہاں جس میں تغیر، ترکیب، تجزِّی، تقسیم ہوسکتی ہے وہ معدود یا ذی عدد ہوتا ہے۔ دو آم میں مثلاً دو کا اضافہ کر دیں، تو چار ہوجائیں گے، ایک کم کردیں، تو ایک رہ جائے گا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب سمجھنا چاہیے کہ ''وجود'' اور ''موجودات'' کا معاملہ ایسا ہی ہے جیسا عدد اور معدود کا۔

(۲) کہ اُس کے ساتھ ملتی بھی ہے اور اُس سے جدا بھی ہوجاتی ہے۔ کوئی شی دو کی تعداد میں ہے، اُس کی تعداد بڑھ کر تین ہوسکتی ہے، گھٹ کر ایک رہ سکتی ہے، اُسے تقسیم بھی کرسکتے ہیں، تبدیل بھی کرسکتے ہیں؛ لیکن عدد دو کے ساتھ یہ سلوک نہیں کرسکتے۔

ایسے ہی خدا کا وجود اور اس کی ہستی ایسی نہیں جیسا اُس کی مخلوقات کا وجود۔(۱) غرض معدودات کی زوجیت مثلاً اور مخلوقات کا وجود، دونوں کے دونوں (عدد جفت اور خدا کے وجود سے) مستعار اور قابل زوال ہیں۔ پر عدد دو کی زوجیت اور خدا کی ہستی اور اس کا وجودِ اصلی دائم اور قائم ہے۔ممکن نہیں جو اُس سے جدا ہو جائے۔

اصلی اوصاف کے زوال کا شبہ:

(بعض اوقات وصفِ اصلی ضائع ہو جاتا ہے، جیسا کہ سورج گہن کے وقت اور آگ بجھ جانے کے وقت ہم دیکھتے ہیں، ایسی صورت میں وصف اصلی کے زائل نہ ہونے کا اصول تو محفوظ نہ رہا؟ آگے اِس شبہے کا جواب ہے۔)

جواب:

رہا آفتاب کا کسوف اور آگ کا بجھ جانا یا آفتاب اور آگ کا معدوم ہو سکنا (تو یہ) ہمارے دعوے کے مخالف نہیں، کیوں کہ سورج گہن میں تو سورج کا نور ایسی طرح اوٹ میں آجاتا ہے جیسے چراغ دیوار کی اوٹ میں سارا یا آدھا یا تہائی آجائے (تو یہ نور کا معدوم ہونا نہیں ہے، مستور ہونا ہے)۔ الغرض! اُس کا نور اُس سے زائل نہیں ہوتا' چھپ جاتا ہے۔ اور آتشِ چراغ کے بجھنے کے وقت اُس کا نور اُس سے جدا نہیں ہوتا؛ بل کہ آگ معدوم ہو جاتی ہے اور اُس کی گرمی اور نور بھی اُسی کے ساتھ عدم میں چلی جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ جدائی اور بے وفائی نہیں بل کہ نہایت ہی درجہ کی معیت اور ساتھ ہے۔

---

(۱) ہر موجود مخلوق میں تغییر، ترکیب، تقسیم ہو سکتی ہے، موجودِ اصلی خدا کے وجود میں نہیں ہو سکتی، جس طرح معدود میں ہو سکتی ہے، عدد میں نہیں ہو سکتی۔

اشیاء کے اصلی اوصاف میں اور موجودِ اصلی کے وصف ذاتی میں فرق:

ہاں، اتنا فرق ہے کہ یہ معیت اور ہمراہی (جوشی اور اُس کے وصفِ ذاتی کے معدوم ہونے میں بھی باقی رہے) وجود میں متصور نہیں کیوں کہ وجود کسی شئ کے ساتھ اُس کے عدم میں نہیں جاسکتا۔ یہ بات (یعنی وجود کا کسی شی کے ساتھ اُس کے عدم میں جانا) جب ہی متصوّر رہے کہ وجود اُس سے الگ ہو جائے؛ (پھر وجود دیگر اشیاء اور حقائق سے۔ جو سب کی سب عارضی ہیں۔ الگ بھی ہو جائے؛ مگر موجودِ اصلی سے وجودِ اصلی الگ نہیں ہوسکتا،) اس لیے وہ خداوند عالم بایں وجہ (کہ) اُس کا وجود، اصلی ہے قابل زوال نہیں۔ اور سب کا وجود اُس کا فیض ہے۔ (اس لیے خدا تعالیٰ کا وجود،) ازلی بھی ہوگا (کہ جس کی کوئی ابتدا نہیں) اور ابدی بھی ہوگا (کہ جس کی کوئی انتہا نہیں، یعنی سرمدی رہے گا کہ) نہ کبھی وہ معدوم تھا اور نہ کبھی وہ معدوم ہوگا۔ اور اِسی سبب سے یہ بھی ماننا ضروری ہوگا کہ وہ خدا اپنی ہستی میں کسی کا محتاج نہیں (۱) اور سب اپنی ہستی میں اُس کے محتاج ہیں۔ اس لیے اُس کا جلال ازلی اور ابدی ہے اور سوا اُس کے سب کی عاجزی اور بے چارگی اصلی اور ذاتی ہے۔

اس تقریر سے تو فقط اتنی بات ثابت ہوئی کہ وجود ہمارا خانہ زاد نہیں، اُس خدا کا پر تو ہے جو اپنے وجود میں مستغنی ہے۔ پر اب (خدا کے ثبوت کے بعد) اُس کی وحدت کی بات بھی سننی چاہیے۔

---

(۱) کیوں کہ محتاجگی خدائی کے منافی ہے۔ جیسا کہ ص۹ پر بیان کیا گیا، نیز آئندہ بھی آنے والا ہے۔

حقیقۃ الشی (Entity):(۱)

دیکھئے! جیسے متعدد روشندانوں کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں، پر نور ایک ہی سا ہوتا ہے اور پھر وہ شکلیں بذات خود باہم بھی متمیز ہوتی ہیں اور اُس نور سے بھی متمیز ہوتی ہیں۔ علی

---

(۱) یہی وہ بحث ہے جو علم کلام کی کتابوں۔ شرح عقائد وغیرہ۔ میں پہلی بحث ہے جس کا مشہور عنوان ہے حقائقِ اشیاء (Ontology,Science of being) اِس بحث کی اہمیت ذکر کرتے ہوئے حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

''عقائد کا یہ مُسَلَّمہ مسئلہ ہے:''حقائق الاشیاء ثابتۃ۔ .....''(اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں) یہ گویا سوفسطائیہ کے مسلک کا رد ہے۔ کیوں کہ وہ لوگ اِس عالم کو بالکل ایک عالمِ خیال سمجھتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ واقع میں کچھ ہے ہی نہیں۔ اور یہ جو کچھ ہم کو نظر آتا ہے، یہ محض وہم اور خیال ہے۔ اور یوں تو وحدۃ الوجود والے بھی یہی کہتے ہیں؛ مگر اس کے اور معنی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جیسا اللہ تعالیٰ کا وجود ہے ویسا ہمارا وجود نہیں ہے، مگر جیسا بھی ہے وجود واقعی ہے۔ بخلاف سوفسطائیہ کے کہ وہ وجود کی واقعیت ہی کی نفی کرتا ہے۔ اِنہی کے مقابلے میں اہلِ حق نے اول مسئلہ عقائد کا اِسی کو قرار دیا ہے۔ اور ہونا بھی ایسا ہی چاہیے، وجہ یہ کہ سب کا اصل الاصول مسئلہ اِثباتِ صانع ہے، اور اُس کی دلیل کا مقدمہ بھی حقائقِ اشیاء کا ثبوت ہے؛ کیوں کہ جب کوئی چیز ثابت ہی نہ ہوگی، تو وہ حق تعالیٰ کے وجود کی دلیل کیسے بن سکے گی؟ جب مصنوع نہ ہوگا، تو صانع کے وجود کو کیسے ثابت کیا جائے گا؟''(اشرف التفاسیر: ج۴ص۷۳)

یونانی عہد میں''سوفسطائیہ'' کے اِس گروہ کی مزید دو شاخیں تھیں۔ ۱: عندیہ۔ ۲: لا ادریہ۔: یہ گروہ اور اِس کی شاخیں قدیم یونانی فکر و فلسفے کی پشت پناہی میں یونان میں پیدا ہوئے۔ اِس کی ملمع کاری سے خلائق کو بچانے اور دلائل کے فریب سے حفاظت کے لیے سقراط اور اُس کے تلامذہ نے فلسفہ اور حکمت کے درست اصول وضع کیے۔ بعد میں عقل کے صحیح اصولوں کی آبیاری مسلمان حکماء اور متکلمین نے کی جس کی وجہ سے عقل وحکمت کے نام پر سوفسطائی ملمع سازی اپنے کیفر کردار کو پہنچ گئی۔ اور چھٹی صدی عیسوی کے بعد سے سولہویں صدی عیسوی تک اِسے پھر پنپنے کا موقع نہ ملا۔ لیکن دورِ جدید میں علومِ جدیدہ کی راہ سے جدید فلسفے اور جدید سائنس کی سرپرستی میں سترہویں صدی میں اِس کا دوبارہ احیاء ہوا جو ہنوز نہ صرف قائم ہے؛ بلکہ روبہ ترقی ہے ؎ رینے ڈیکارٹ اور جارج برکلے اِس کے اہم نمائندے ہیں جن کا طور طریقہ''عندیہ'' کے طرز پر ہے۔''لا ادریہ'' کی میراث اہلِ سائنس کی طرف منتقل ہوئی اور اُنہوں نے اپنی کاوشوں کی بنیاد نقل پر مبنی اصولوں پر شک وانکار اور لا ادریت پر رکھی۔

ہذا القیاس، وہ نور بھی بذات خود ہر شکل سے ممتاز اور متمیز ہوتا ہے۔ اسی طرح جس چیز کو دیکھئے اُس کی ایک جدا حقیقت ہے (یعنی خاص اوصاف ہیں) گو وجود ایک ہی سا ہے۔ اور پھر ہر حقیقت (یعنی شی کے اوصاف) بذات خود دوسری حقیقت سے بھی متمیز اور وجود مشترک سے بھی متمیز ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، وجود بھی بذات خود ہر حقیقت سے ممتاز و متمیز ہے۔ اور اس لیے جیسے روشن دانوں کی دھوپوں میں دو دو باتیں ہیں ایک نور ایک شکل، پر خود نور میں دو چیزیں نہیں۔ ایسے ہی مخلوقات میں تو دو دو چیزیں ہیں، ایک وجود اور ایک اُن کی حقیقت (۱)۔ پر اُس وجود میں دو چیزیں نہ ہوں گی (بلکہ وجود اور حقیقت دونوں ایک ہی رہیں گے)، اس لیے اُس موجود اصلی میں۔ جس کی نسبت وجودِ مذکور فیض ہے۔ (یعنی جس ''موجودِ اصلی'' کے فیض سے دوسروں تک وجود پہنچ رہا ہے، اُس میں) کیوں کر دوئی ہو سکتی ہے؟۔ کیوں کہ جیسے گرمی، گرم چیز اور غیر گرم چیز (کے مجموعے) سے (برآمد نہیں ہو سکتی) اور سردی، سرد چیز اور غیر سرد چیز (کے مجموعے) سے نہیں نکل سکتی۔ اور اِس لیے گرمی اور سردی کے مخرج اصلی میں ایسی دوئی کی گنجائش نہیں جو مخالفِ وحدتِ گرمی (ہو) و (مخالفِ وحدتِ) سردی ہو۔ ایسے ہی (موجودات کا) وجود بھی موجودِ اصلی اور غیر موجود اصلی (کے مجموعے) سے نہیں نکل سکتا۔ اور اِس لیے اِس کے مخرج، یعنی (موجودات کے وجود کے مخرج اور) اُس وجودِ اصلی (۲) میں وجود کی وحدت کی مخالف کوئی دوئی نہ ہوگی۔ (یعنی کوئی ایسی شی وجود اصلی کے ساتھ شریک نہ ہوگی جو وجود کی حقیقت سے علاحدہ ہو یا جس کا وجود موجود اصلی سے غیر ہو۔) (۳)

---

(۱) حقیقت: شکل یا نقشہ جس سے دوسری حقیقت سے تمیز حاصل ہوتی ہے۔

(۲) کہ وہی موجودات کے وجود کا مخرج ہے۔

(۳) نیز ملاحظہ ہو: مباحثۂ شاہ جہاں پور ص ۱۲۷)

''وجود'' ایک بسیط شئ ہے:

اور ظاہر ہے کہ وجود میں کسی قسم کی ترکیب نہیں؛ کیوں کہ جیسے مرکب کا انتہا آخر کار ایسے اجزا پر ہو جاتا ہے جن میں کچھ ترکیب نہ ہو، ایسے ہی ہر چیز کا انتہا وجود پر ہے۔ وجود سے آگے اور کوئی جز نہیں نکل سکتا۔

اس تقریر سے تو موجودِ اصلی یعنی خدا کی ذات میں وحدت ثابت ہوئی جس کا حاصل یہ نکلا کہ خدا کی ذات میں ترکیب نہیں۔ اب اُس کی وحدانیت کی بات بھی سنیے، جس کا ماحصل یہ ہوا کہ دوسرا اُس کا ثانی بھی کوئی نہیں۔

امر دوم:

خدا کی وحدانیت

(من جملہ امور ہشت گانہ)

☆ دلیلِ وحدانیت باعتبارِ وجود

☆ دلیلِ وحدانیت باعتبارِ حقیقۃ الشی (Entity)

(۲)

خدا کی وحدانیت

۱: دلیلِ وحدانیت باعتبار ''وجود'':

اے حاضرانِ جلسہ! یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ہمارے احاطۂ وجود میں کسی دوسرے کی گنجائش نہیں۔ یعنی جتنے دور میں کو ہم آتے ہیں، اُتنے دور میں اور کوئی نہیں سماتا۔ جب ہمارا وجودِ ضعیف اپنے اِحاطے میں کسی کو آنے نہیں دیتا، تو اُس موجود اصلی کا وجودِ قوی کیوں کر اپنے اِحاطے میں کسی دوسرے کو سمانے دے گا۔

اِحاطۂ وجود لامتناہی ہے:

اور (اِس مسلم حقیقت کو پیشِ نظر رکھ کر ''وجود'' کی وسعت کا اندازہ کرنا چاہیے۔ فی الواقع ''وجود'' کی وسعت لامتناہی ہے کیوں کہ یہ بات) ظاہر ہے کہ (جتنے اِحاطے ہو سکتے ہیں(۱)؛ ان میں سے کوئی احاطہ وجود کا مقابلہ نہیں کر سکتا؛ کیوں کہ) وجود کے احاطہ کے برابر نہ انسانیت کا احاطہ ہے، نہ حیوانیت کا احاطہ ہے، نہ جسمیت کا احاطہ ہے، نہ جوہریت کا احاطہ ہے (۲)۔ یہی وجہ ہے کہ سب کو موجود کہتے ہیں اور سب موجودات کو

---

(۱) دیکھئے: تقریر دل پذیر ص ۴۸، ۴۹، اور ''تقریر دل پذیر'' میں ذکر کردہ حضرتؒ کے اِس مضمون کی وہ تلخیص جو علامہ شبیر احمد عثانی نے اپنے خاص اُسلوب میں فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو: مقالاتِ عثمانی ص ۳۹-۴۱۔ دارالمصنفین دیوبند، ۲۰۱۵۔

(۲) تقریرِ دل پذیر میں اِس مضمون کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر تقریبِ فہم کی غرض سے مقام کی ایک جھلک ذکر کی جاتی ہے، فرماتے ہیں:

''اِحاطہ بہت قسم کا ہوتا ہے۔ ۱: ایک تو اِحاطہ جسم کا جسم کو اور اُس کے رنگ وغیرہ عوارض کو۔=

انسان یا حیوان یا جسم یا جوہر نہیں کہہ سکتے۔ اِس سے صاف ظاہر ہے کہ احاطۂ وجود سب اِحاطوں میں وسیع ہے اور اُس سے اوپر کوئی احاطہ نہیں۔ یعنی ایسا کوئی مفہوم نہیں کہ وہ ''وجود'' اور غیر وجود کو شامل ہو۔

اس لیے یہ بات ماننی لازم ہے کہ جیسے کشتی کے اِحاطہ میں کسی دوسری کشتی کی حرکت کی گنجائش نہیں، ایسے ہی موجود اصلی کے اِحاطہ میں جو بمقابلہ کشتی متحرک ہے (یعنی موجود اصلی کے اِحاطہ کو کشتی متحرک کا اِحاطہ سمجھئے) اور فیضِ وجودِ عالمگیر کے احاطہ میں جو بمقابلہ حرکتِ کشتی ہے (گویا وجود اصلی کے فیض عالمگیر کے اِحاطہ کو حرکتِ کشتی سمجھئے) جو کشتی نشینوں کے حق میں اس (موجودِ اصلی یا کشتی متحرک) کا فیض ہے کسی دوسرے موجود اصلی (کے اِحاطے) اور فیض وجود کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

۲: دلیل توحید باعتبار ''حقیقۃ الشیٔ'':

علاوہ بریں، اگر دو یا زیادہ موجود اصلی ہوں گے، تو پھر وہ دونوں آپس میں متمیز بھی

=۲: دوسرا اِحاطہ کرنا سطح کا جسم وغیرہ کو۔۳: تیسرا اِحاطہ کرنا خط کا سطح کو۔۴: چوتھا اِحاطہ کرنا مکان کا جسم وغیرہ کو۔۵: پانچواں اِحاطہ کرنا زمانے کا اجسام حرکات، سکنات وغیرہ کو۔۶: چھٹے اِحاطہ کرنا روح کا جسم کو۔۷: ساتویں اِحاطہ کرنا وجود کا شی غیر موجود کو۔۸: آٹھویں اِحاطہ کرنا قدرت کا اُن اشیاء کو جن پر قدرت ہوتی ہے۔ چناں چہ بولا کرتے ہیں کہ فلانی چیز میری قدرت اور طاقت سے باہر ہے۔ سو اس بات سے عاقلوں کے نزدیک بجز احاطہ کے اور کیا معنی سمجھ میں آتے ہیں؟ ۹: نویں اِحاطہ کرنا عقل کا معلومات کو۔ سب بولتے ہیں کہ یہ بات عقل میں آتی ہے، یہ نہیں آتی.....۱۰: دسویں اِحاطہ کرنا اِمکان کا اشیائے ممکنہ کو۔ سب کہا کرتے ہیں کہ یہ بات اِمکان میں ہے، یہ اِمکان سے خارج ہے۔ باقی اور بھی اقسام اِحاطے کے نظر آتے ہیں؛ مگر منصف فہیم کی فہمائش کے لیے یہ بھی بہت ہیں۔

اب سنیئے! کہ جب مخلوقاتِ خداوندی میں اس قسم کے اِحاطے پائے جاتے ہیں کہ اِحاطۂ جسمانی اُن سے کوئی نسبت نہیں رکھتا، تو اگر خداوندِ خالق کا اِحاطہ بھی ماسوا اِحاطۂ جسمانی کے ہو، تو کیا محال ہے؟ بلکہ اُس کا اِحاطہ تو ایسا ہونا چاہیے کہ عقل کے اِحاطے سے خارج ہو، یعنی عقل میں نہ آسکے۔ کیوں کہ ذات و صفاتِ خداوندی کی کنہ کے سامنے پیراہنِ عقل بہت تنگ ہے۔ یہ بھی اُس کا بڑا کمال ہے کہ خدا کا ہونا دریافت کرلیا۔'' (دیکھئے: ''تقریر دل پذیر'' ص ۲۵۱، ۲۵۲)

ضرور ہوں گے یعنی اُن میں دوئی ہوگی؛ لیکن باوجود اِس کے ''وجود'' ایک ہی ہوگا کیوں کہ دونوں کو ''موجود'' کہنا خود اِس بات پر شہادت ہے کہ وہ ایک ہی چیز ہے جو دونوں میں مشترک ہے۔ اگر مشترک نہ ہوتی، تو ایک لفظ ایک معنی کی رو سے دونوں کے لیے بولنا صحیح نہ ہوتا۔

اس صورت میں وہ چیزیں جن کے سبب (ہر دو موجود اصلی میں) امتیاز باہمی ہے وہ کچھ اور ہوں گی اور یہ وجود کچھ اور شے ہوگا۔ الغرض تعدد ہوگا تو سامانِ امتیاز بھی ضرور ہوگا؛ مگر امتیاز بے اس کے متصور نہیں کہ ماورا (اور ماسوا) وجودِ مشترک، دونوں میں اور کچھ بھی ہو۔

کیا کسی جانب 'وجود' کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے؟:

یہ بھی ممکن نہیں کہ ایک میں فقط ''وجود'' ہو کیوں کہ اول تو وجود صفت ہے اور صفت کا تحقق بے تحققِ موصوف ممکن نہیں۔ دوسرے اِس صورت میں ایک طرف اگر فقط ''وجود'' ہوگا، تو دوسری طرف اُسی (پہلی طرف والے) کا فیض ہوگا اور وہی وحدت و وحدانیت ثابت ہو جائے گی۔ ورنہ (اگر دوسری طرف میں پہلے والے کا فیض نہ ہو؛ بلکہ اِس طرف بھی 'وجود' مستقل طور پر ہو، تو) تعددِ وجود لازم آئے گا جس کے بطلان پر اتنی ہی بات کافی ہے کہ دونوں جا (ایک ہی لفظ کا اِطلاق ہونے کے ساتھ) ایک ہی معنی اور مضمون ہے۔(۱)

---

(۱) اور وہ مضمون 'وجود' ہے جو کہ واحد ہے متعدد نہیں۔ ''تقریر دل پذیر'' میں اِس مقام کی وضاحت اِس طرح ہے کہ: ''......سب کا وجود یکساں نظر آتا ہے یعنی جس طرح آسمان، زمین کو موجود کہتے ہیں، ویسے ہی ہمیں تمہیں موجود کہتے ہیں۔ وہاں وجود کا کچھ اور نام نہیں ہو گیا، یہاں کچھ اور نہیں ہو گیا؛ بلکہ جیسے دھوپ کہیں ہو، دھوپ ہی کہیں گے، ایسے ہی عالم میں ہر جگہ وجود کو وجود ہی کہتے ہیں۔'' (''تقریر دل پذیر'' ص ۵۸ شیخ الہند اکیڈمی ۲۰۱۰)

اصول: شئ واحد دو مختلف چیزوں کا پرتو نہیں ہوسکتی:

مگر اِس (تعددِ وجود کی) صورت میں وہ دو چیزیں (جن میں وجود فرض کیا گیا ہے) علّتِ وجودِ مشترک نہ ہوں گی (اور عالمِ موجودات اِن کا معلول نہ بن سکے گا)۔ کیوں کہ معلول پرتوِ علت ہوتا ہے اور ایک شئ واحد دو مختلف چیزوں کا پرتو نہیں ہوسکتی۔(۱)

وجود کے علاوہ کوئی شئ نہیں جو اصلی ہو:

الغرض! دونوں چیزیں باہم بھی ممتاز ہوں گی اور وجودِ مشترک سے بھی ممتاز ہوں گی۔ اس لیے وجود اور شی میں۔ جس کی اس وقت ایسی صورت ہو جائے گی جیسی زمین اور نور کی ہے۔ کوئی رابطہ ذاتی نہ ہوگا جو مانع انفصال ہو(؛ بلکہ رابطۂ اتفاقی ہوگا جس میں اِنفصال ممکن ہوگا)، اس لیے ایک دوسرے سے جیسے متصل ہے ویسے ہی جدا بھی ہو سکے گا۔ اور ظاہر ہے کہ اِس صورت میں وہ موجودیتِ اصلیہ (جو خدائی کے لیے ضروری ہے) خاک میں مل جائے گی اور اُس سے اوپر اور کوئی موجود ماننا پڑے گا جس کا وجود اصلی ہوگا۔

---

(۱) ......علتِ تامہ کی رو سے ''ایک شی ایک ہی شی کی علت ہوتی ہے۔'' یعنی ''علت مصدرِ معلول ہوتی ہے اور ایک شی ایک ہی صادر کا مصدر ہوسکتی ہے۔'' (''آبِ حیات'' ص ۱۳۴ شیخ الہند اکیڈمی دیو بند) اسی لیے ''مخرج اصلی میں دوئی کی گنجائش نہیں'' ہوتی، جیسا کہ مذکور ہوا۔ مزید وضاحت، ''وجود'' کے متعلق اصولی گفتگو کے تحت آگے آرہی ہے۔

’’وجود‘‘ کے متعلق اصولی گفتگو

وجود کے احاطہ میں کسی اور کی شرکت کی گنجائش نہیں:

الغرض! وجود ایک مضمون واحد ہے، اُس کا مخرج بھی واحد ہی ہوگا (۲)۔ پھر اُس کے احاطۂ وجود میں تو اس لیے اُس کے ثانی کی گنجائش نہیں کہ یہ بات تو ہمارے احاطۂ وجود میں بھی ممکن نہیں۔ حالاں کہ ہمارا وجود اُس کے وجود سے ایسی طرح ضعیف ہے جیسے دھوپ آفتاب کے اُس نور سے جو اُس (آفتاب) کی ذات میں ہے۔

احاطۂ وجود کے باہر بھی کسی کی شرکت کی گنجائش نہیں:

اور اُس سے باہر اس لیے کسی دوسرے کا امکان نہیں، کیوں کہ وجود کا احاطہ سب میں اوپر کا احاطہ ہے، اُس سے خارج اور کوئی احاطہ نہیں، پھر دوسرا ہو تو کہاں ہو؟ (۱) بل کہ فہم و انصاف ہو، تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود ہر طرح سے غیر محدود اور غیر متناہی ہے۔ کیوں کہ محدود و متناہی ہونے کے تو یہی معنی ہیں کہ یہاں تک مثلاً، ہے اور اِس سے آگے نہیں۔ اور یہ بات بجز اِس کے متصور نہیں کہ اِس حد کے آگے کوئی شی مانی جائے کہ اُس میں یہ نہ ہو۔ اور اس کے اوپر کوئی مطلق مانا جائے کہ اُس میں یہ قید نہ ہو۔

---

(۲) اُسی اصول سے جس کا ذکر پہلے آچکا ہے کہ ’’شئ واحد دو مختلف چیزوں کا پرتو نہیں ہوسکتی۔‘‘ اور ’’مخرج اصلی میں دوئی کی گنجائش نہیں۔‘‘

(۱) ملاحظہ ہو: حاشیہ ص ۵۸ بہ حوالہ ’’تقریر دل پذیر‘‘۔

مگر جس صورت میں موجود سے اوپر کوئی مطلق اور غیر محدود نہیں، تو پھر وجود ہی کو ایسا مطلق اور غیر محدود کہنا پڑے گا جس کے اوپر کوئی مطلق اور غیر محدود نہیں۔ جس سے یہ بات خواہ مخواہ لازم آجائے گی کہ وجود ہر طرح سے غیر متناہی اور بجمیع الوجوہ مطلق ہے۔ اِس صورت میں کسی دوسرے کی اُس کے آگے گنجائی ہی نہیں۔ کیوں کہ غیر متناہی کے آگے کوئی ٹھکانہ ہی نہیں ہوتا(۱)۔ اس لیے فیاضِ وجود ایک وحدہ لاشریک لہ ہوگا اور سوا اُس کے اور سب کا وجود اُس کی عطاء اور فیض ہوگا۔

وجود وحدہ لاشریک لہ کی تشریح:

مگر جب یہ بات مسلم ہوئی کہ وہ وحدہ لاشریک لہ ہے، تو پھر نہ کوئی اس کا ماں باپ ہوگا، نہ کوئی اس کی اولاد، نہ کوئی اس کا بھائی برادر۔ کیوں کہ یہ باتیں جب ہی متصور ہوں (گی) کہ باوجود اتحادِ نوعی، تعدد متصور ہو (یعنی نوع میں اِتحاد ہو اور فرد ایک سے زائد ہو مثلاً فلاں اور اُس کا باپ، یہ دو افراد ہوں) اور ظاہر ہے کہ خدا کا باپ اور خدا کا بیٹا اور خدا کا بھائی (اگر فرض کیا جائے، تو ایک تو تعدد ہوگا، دوسرے) باوجود تعدد، خدائی میں ایسی طرح شریک ہوں گے جیسے انسان کا باپ اور انسان کا بیٹا اور انسان کا بھائی (کہ انسان کے اِن سب مصادیق میں ایک تو تعدد ہے، دوسرے) باوجود تعدد، انسانیت میں شریک ہیں۔ لیکن ابھی اس بات (کے بیان) سے فراغت ہوئی کہ خدا کا تعدد محال ہے (وہ بسیط ہے، وہاں نہ ترکیب ہے، نہ تقسیم)۔ اس لیے خدا کے لیے بیٹے کا ہونا یا ماں باپ کا ہونا بھی بیشک من جملۂ محالات ہوگا۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: حاشیہ ص ۵۸ بہ حوالہ ''تقریر دل پذیر''۔

توحیدِ ذات کے منافی امور

☆ خدا کو باپ کہنا اور بشر کو خدا کا بیٹا۔

☆ غلط فہمی پیدا کرنے والے لفظ کا استعمال۔

☆ وجودِ مستعار اور محتاج کو وجود خانہ زاد کے مماثل بتانا۔

☆ خود اپنے عمل سے عجز ومحتاجگی کا اِظہار کرنے والے کو خدا کا ہم جنس بتانا۔

☆ قاعدہ: اصولِ دین میں محال باتوں کا ہونا، مذہب کے باطل ہونے کی دلیل۔

خدا کو باپ کہنا اور بشر کو خدا کا بیٹا

البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ جیسے رعیت کے لوگ اپنے حاکموں اور بادشاہوں کو بوجہِ مزیدِ التفات ماں باپ کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور بادشاہ اور حاکم اُن کو فرزندی کا خطاب دے دیا کرتے ہیں، ایسے ہی اگر گہ و بیگاہ کسی بزرگ، نبی یا ولی نے خدا تعالیٰ کو باپ کہہ دیا ہو یا خداوند تعالیٰ نے کسی اپنے اچھے بندے کو، جیسے انبیاء یا اولیاء (میں سے کسی کو) فرزند کہہ دیا ہو، تو اُس کے بھی یہی معنی ہوں گے کہ خدا تعالیٰ اُن بزرگوں پر مہربان ہے۔ حقیقی اُبُوَّت (باپ ہونا) یا بُنُوَّت (بیٹا ہونا) ایسی جا (جگہ) پر سمجھ لینا اور خدا تعالیٰ کو حقیقی باپ اور اُن (انبیاء، اولیا) کو حقیقی بیٹا سمجھنا سخت بیجا ہوگا۔

غلط فہمی پیدا کرنے والے لفظ کے استعمال سے بچنا ضروری ہے:

تمہیں خیال کرو! کہ اگر کوئی شخص کسی حاکم سے اُس کی رعیت کے لوگوں میں سے کسی کی بہ نسبت (۱) فرزند سن کر یا رعیت کے کسی شخص سے بہ نسبت حاکم (۲) لفظ باپ سن کر باوجود اُن قرائن کے جو حقیقی معنوں کی نفی کرتے ہیں حقیقی معنی سمجھ جائے اور اِس وجہ سے رعیت کے آدمیوں میں کے اِس شخص کو وارثِ تاج وتخت اعتقاد کر کے اُس کی تعظیم وتوقیر اُس کے مناسب کرنے لگے، تو یوں کہو کہ اُس نے غلام کو میاں (آقا) کے برابر کر دیا۔ اور اِس وجہ سے بیشک موردِ عتابِ بادشاہی ہو جائے گا۔ اُدھر اِس طوفانِ بے تمیزی

حاشیہ: (۱) (۲) یعنی کسی کے متعلق۔

کا انجام یہ ہوگا کہ یہ شخص تو اپنی سزا کو پہنچے اور رعیت کا یہ خطاب بدلا جائے (اور کسی کو بیٹا کہنے پر پابندی لگ جائے)؛ تا کہ پھر کوئی (شخص بھی) ایسی حرکت نہ کرے (کہ حقیقی بیٹا سمجھ بیٹھے!)

مگر (یہ مثال بھی محض تقریبِ فہم کے لیے ہے، ورنہ جو فرق خدا اور بندے میں ہے حاکم اور رعیت میں پایا جانے والا فرق اُس سے کوئی نسبت نہیں رکھتا، کیوں کہ) حاکم اور رعیت میں تو بڑا فرق یہی ہوتا ہے کہ حاکم لباسِ معزز پہنے ہوئے، تاجِ مرصّع سر پر رکھے ہوئے، (اُس کے سامنے) امراء، وزراء اپنے قرینوں سے دست بستہ مؤدب کھڑے ہوئے، تخت زیرِ قدم، ملک زیرِ قلم اور بیچارے رعیت والے ذلیل وخوار۔ نہ لباس درست، نہ صورت معقول، باہزار خواری وزاری جوتیوں میں اِستادہ۔ اِس قسم کے تفاوتِ خارجی ظاہر بینوں کے حق میں تفاوتِ مراتب سمجھنے کو کافی ہوتے ہیں؛ حالاں کہ تمام اوصاف اصلی یعنی مقتضیاتِ نوعی (کہ جس نوع سے بادشاہ تعلق رکھتا ہے، اُسی سے پرجا، بادشاہ کی جو اصل ہے، وہی پرجا کی ہے، یعنی انسان ہونا اور تمام انسانی تقاضوں کا اور حاجت مندی کا پایا جانا) اور امکانی (امور) میں اشتراک (مثلاً عدمِ سابق وعدمِ لاحق طاری ہونے والے حالات کے ساتھ ''اِمکان'' کا دھبہ جو مر کر بھی فنا نہ ہو، اِن سب باتوں میں دونوں کے اندر اِشتراک) موجود ہے جس سے ایک بار وہم قرابتِ نسبی ہو جائے تو کچھ دور نہیں۔

(اِتنی مماثلتوں کے پائے جانے کے بعد بھی ایک مفارق چیز کو مماثل کہہ دینے کی وجہ سے، محض وہم اور شائبۂ غلط فہمی سے بچنے کے لیے موردِ عتابِ شاہی اور سلبِ خطابِ بادشاہی ٹھہرا تھا۔ حالاں کہ؛ خیال کرنے کی بات یہ ہے کہ جس طرح حاکم اور رعیت میں اپنی تمام مقتضیات کے ساتھ انسانیت کا اِشتراک ہے؟ کیا بندے اور خدا میں

بھی خدائی کا اِشتراک ہے؟ ہرگز نہیں،) خدا میں، بندے میں، خدائی تو درکنار کسی بات میں بھی اشتراک نہیں۔ ع...... چہ نسبت خاک را با عالم پاک

اِس پر بھی کسی بندے کو بوجہِ الفاظِ مذکورہ (یعنی کسی کے باپ مثلاً کہنے سے) خدا یا خدا کا بیٹا سمجھ لینا بڑی ہی فاش غلطی ہے۔ اور بیشک یہ اعتقادِ غلط اِس (سمجھنے والے) کے حق میں باعثِ عذاب اور اُن بزرگوں کے حق میں (جن کے لیے کہا گیا) موجبِ سلب خطاب ہوگا (یعنی خدا کی طرف سے عطا کردہ لقب اور خطاب کے چھین لیے جانے کا سبب ہوگا)۔

وجودِ مستعار کو وجود خانہ زاد سے کیا نسبت!:

علاوہ بریں (مذکورہ ممانعت کے ساتھ اصلاح کا اہتمام کرنا اور یہ بتلانا ضروری ہو جائے گا کہ ''بیٹا'' کے موہم لفظ سے حقیقی معنی مراد ہو ہی نہیں سکتے؛ کیوں کہ) خدائی اور حاجت مندی میں منافات ہے۔ خدا وہ ہے جس کا وجود خانہ زاد ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب وجود خانہ زاد ہوا، تو پھر (خدا میں) ساری خوبیاں موجود ہوں گی۔ کیوں کہ جس خوبی کو دیکھیے! علم ہو یا قدرت، جلال ہو یا جمال، اصل میں یہ سب باتیں وجود ہی کے تابع ہیں۔ اگر کوئی شئ موجود نہ ہو، تو پھر اُس میں علم وقدرت وغیرہ اوصاف بھی نہیں آسکتے۔ کب ممکن ہے کہ زید مثلاً موجود نہ ہو، اور عالم ہو جائے؟ اِس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ (علم وقدرت وغیرہ) اوصاف حقیقت میں وجود کے اوصاف ہیں(۱)۔ اگر (یہ) اس (وجود) کے اوصاف نہیں، تو بیشک اِن (اوصافِ علم وقدرت وغیرہ) کا اپنے موصوف میں قبلِ وجود،

(۱) یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جو لوگ ''مابعد الطبیعیات'' کو وجود سے آگے اور اُس سے ماوراء بتلاتے ہیں۔ جیسا کہ مغربی فلسفے کے اثر سے کثرت سے غیر مسلم مفکرین کے ساتھ مسلمان مفکرین مثلاً پروفیسر محمد حسن عسکری، ڈاکٹر ظفر حسن اور پروفیسر محمد یوسف امین شعبۂ علم الادویہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن اُن کا یہ خیال اِس تحقیق کی رو سے ناقابلِ فہم ہے۔

موصوف ہونا ممکن ہوتا؛ (لیکن چوں کہ ''وجود'' کے اوصاف کا ''وجود'' کے ساتھ ہی پایا جانا ممکن ہے) اس لیے یہ بات واجب التسلیم ہے کہ خدا میں یہ سب خوبیاں (علم وقدرت وغیرہ) پوری پوری ہیں اور (اُسے) کسی قسم کی حاجت نہیں۔

حاجت کی ماہیت:

کیوں کہ حاجت اُسی کو کہتے ہیں کہ کوئی جی چاہتی چیز نہ ہو۔

مگر سوائے خوبی اور کیا چیز ہے جس کو (حاصل کرنے کا) جی چاہے (اور تمام خوبیوں کی جو چیز اصل ہے، یعنی ''وجود''، وہ خود ہی خدا تعالیٰ کا خانہ زاد ہے، تو اُس میں کسی قسم کی کمی کیوں کر رہ سکتی ہے؟)۔

فوائد ونتائج

ا: خدا کسی بات میں کسی کا محتاج نہیں:

اس تقریر سے جیسا یہ معلوم ہوا کہ خداوند عالم کسی بات میں کسی کا محتاج نہیں۔

۲: خدا تعالیٰ میں کوئی عیب نہیں:

ایسا ہی یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اُس میں کوئی عیب نہیں۔ کیوں کہ عیب سوا اِس کے اور کیا ہے کہ اُس میں کوئی (بعضی) خوبی نہ ہو۔

۳: تمام موجودات ہر بات میں خدا کے محتاج ہیں:

اور نیز اِس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوائے خدا کے تمام موجودات ہر بات میں خدا کے محتاج ہیں؛ کیوں کہ جب وجود میں خدا کے محتاج ہوئے، تو اور خوبیوں میں بدرجۂ اولیٰ محتاج ہوں گے۔ اس لیے سوائے وجود، جو کوئی خوبی کی بات ہے وہ اصل میں وجود ہی کی صفت ہے۔

۴: ہر موجود شئ میں حیات، علم، ارادہ، شعور اور حرکت کا پایا جانا ضروری ہے:

اور اس لیے اس بات کا اقرار کرنا بھی ضروری ہوگا کہ ہر چیز میں کچھ نہ کچھ علم وفہم، حس وحرکت کی قوت ہے؛ کیوں کہ جب علم وغیرہ اوصاف اصل میں وجود کے اوصاف ٹھہرے، تو پھر جہاں جہاں وجود ہوگا، وہاں وہاں اوصاف بھی ضرور ہوں گے۔ اس لیے کہ اوصاف اصلیہ جدا نہیں ہو سکتے؛ چناں چہ ظاہر ہے۔

۵: موجودات میں علم، ارادہ، شعور، حرکت باعتبار استعداد پائے جاتے ہیں:

البتہ یہ بات مسلم ہے کہ جیسے آئینہ اور پتھر بوجہِ تفاوتِ قابلیت، آفتاب سے برابر فیض نہیں لے سکتے، گو اُس کی طرف سے (دونوں پر) برابر فیضِ نور رواں ہو؛ ایسے ہی بوجہِ تفاوتِ قابلیت، انسان کے برابر کوئی چیز قابل العلم (کسی چیز میں علم کی صلاحیت) نہیں ہو سکتی۔(۱)

---

(۱) امام محمد قاسم نانوتویؒ نہایت قوی دلائل سے ہر موجود میں حیات اور حیات سے وابستہ ضروری اوصاف کے قائل ہیں؛ لیکن انیسویں صدی و مابعد کی سائنس اِس کی منکر ہے۔ چناں چہ ذی حیات اجسام کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے سائنس میں یہ باتیں ضروری قرار دی گئی ہیں:

۱: خلیہ (Cell) سے بنے ہوتے ہیں۔ ۲: تولید وتناسل ہوتا ہے۔ ۳: نشو ونما پایا جاتا ہے۔ ۴: اپنی غذا تیار کرتے اور اُسے استعمال کرتے ہیں، فضلات خارج ہوتے ہیں۔ ۵: اپنے ماحول سے تاثر اور احساس، اُن میں پایا جاتا ہے۔ ۶: اُن میں حرکت پائی جاتی ہے۔ ۷: تنفس پایا جاتا ہے۔

اہلِ سائنس نے موجود شی کے ذی حیات ہونے کے لیے مذکورہ بالا یہ سات معیار قرار دیے ہیں۔ اِس معیار کے تحت انسان، حیوانات، بیکٹیریا، پروٹسٹ (خورد بینی اجسام کی ہی ایک قسم)، فنجائی، طحلب (کائی، algae) اور نباتات ذی حیات میں داخل کیے جاتے ہیں۔ اِن کے علاوہ اجسام میں چوں کہ نشو ونما، حرکت، تنفس، فضلات کا اِخراج وغیرہ باتیں نہیں پائی جاتیں، اِس لیے اُنہیں غیر ذی حیات کہا جاتا ہے: جیسے تمام جمادات؛ مٹی، ہوا، معادن، روشنی اور پانی وغیرہ، یہ سب غیر ذی حیات ہیں۔

مگر ذی حیات اور غیر ذی حیات کی اِس ماہیت کے ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اہلِ سائنس کی یہ وضاحت استقرائی اصول (Inductive method) پر مبنی ہے، اس لیے اِس کو حتمی اور قطعی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی تحقیق اِس سے مختلف ہے۔ امام موصوف کی تحقیق کی رو سے ذی حیات اور غیر ذی حیات کا مذکورہ معیار (Criteria) اُس وقت تک ناتمام رہتا ہے جب تک اِس میں ''وجود'' کی بحث کو شامل کر کے ''موجود'' کے اجزاء پر کلام نہ کیا جائے۔ اجزاء سے مراد وہ دو چیزیں ہیں جو، ہر موجود میں پائی جاتی ہیں جنھیں حضرت نانوتویؒ کے محاورے میں ''وجود'' اور ''ذات (حقیقۃ الشئ)'' کہتے ہیں، نیز یہ نہ بتلا دیا جائے کہ کسی بھی موجود کی ''ذات'' یعنی اُس کا اپنی خصوصیات کے ساتھ تشخص اُس وقت تک پایا نہیں جاسکتا جب تک کہ اُس کے ساتھ ''وجود'' شامل نہ ہو۔ اور وجود جب بھی شامل ہوگا، حسبِ استعدادِ ''قابل'' (Object) اپنی خصوصیاتِ سبعہ (حیات، علم، مشیت، کلام، ارادہ، قدرت، تکوین) کے ساتھ شامل ہوگا۔ اِس معیار پر حیات، شعور، علم، ارادہ وغیرہ صفات نہ صرف انسان، حیوان اور نبات میں؛ بلکہ ہر موجود حجر، شجر، جماد، میں پائی جانی ضروری ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

''ما سوا انسان اور حیوانات کے زمین، آسمان، درخت، پہاڑ؛ بلکہ مجموعۂ عالم کے'' لیے حیات اور روح ثابت ہے۔ اور یہ کہ: ''ہر ہر شئی میں جان ہے، اور ہر ذرہ اور ہر چیز کے لیے ایک روح ہے۔''

(الامام محمد قاسم نانوتوی: ''تقریر دل پذیر'' ص ۲۵۱، ۲۵۲، ۹۵، ۹۶،، شیخ الہند اکیڈمی)

مگر جماد میں حیات، ارادہ، شعور کے اِنکار کی صورت میں جماد سے صادر ہونے والے افعال کو فلاسفہ اور اہلِ سائنس ارادی افعال تو کہیں گے نہیں، تو کیا مثل رعشہ وغیرہ کے غیر ارادی کہیں گے؟ اِس کا جواب یہ ہے کہ شعور اور ارادہ کے بغیر صادر ہونے والے اِس قسم کے افعال وحرکات کو وہ ''طبعی'' کی اصطلاح سے موسوم کرتے ہیں۔

''طبعی''، ''طبیعت'' سے ماخوذ ہے۔ فلسفہ اور علم طبعی (سائنس) میں ''طبیعت'' کی تعریف یہ ہے کہ یہ ایک ایسی قوت ہے جس میں خود تو شعور اور ارادہ نہیں ہوتا؛ لیکن ہر شعوری اور ارادی حرکت کی ذمے دار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس اور فلسفہ میں فاعل اور متحرک کی طرف نسبت کرتے ہوئے حرکت کی تین قسمیں کی گئی ہیں: ۱: حرکتِ ارادی (Voluntary movement)۔ ۲: حرکتِ طبعی (Tropical movement)۔ ۳: حرکتِ قسری (Involuntary movement)۔

لیکن عرض کیا جاچکا کہ ۱۹ ویں صدی کے نصف آخر کے محقق اور عبقری محمد قاسم نانوتویؒ کے نزدیک یہ تقسیم ''وجود'' اور ''ذات (حقیقۃ الشئ)'' کے اصول کی رو سے مخدوش ہے۔ وہ حرکتِ طبعی کا۔ اُس معنی میں جس کے فلاسفر ز اور سائنسداں قائل ہیں۔ انکار کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حرکت کی صرف دو قسمیں ہیں۔ ۱: حرکتِ ارادی (Voluntary movement)۔ ۲: حرکتِ قسری (Involuntary movement)۔

رہی حرکتِ طبعی، تو اُس کو امام موصوف حرکتِ ارادی (Voluntary movement) کی ہی ذیلی قسم قرار دیتے ہیں؛ کیوں کہ شی کی طبعی حرکت کا یہ مطلب کہ وہ فاعل کے ارادہ کے بغیر صادر ہو رہی ہو۔ حضرتِ نانوتویؒ کے بیان کے بموجب، دلائل کی روشنی میں۔ نہ صرف یہ کہ نا ثابت ہے؛ بلکہ نا قابلِ ثبوت ہے، اس لیے کہ یہ بات:

''کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہومِ بے مصداق؛ بلکہ ممتنع (اور محال) ہے۔ فعل کے لیے فاعل میں ارادہ شرط ہے، ورنہ وہ اُس کا فعل نہیں، کسی قاسر (مجبور کرنے والی قوت) کا فعل ہے۔'' امام موصوف کا کہنا ہے کہ: ''فعلِ فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے۔ فعلِ طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے، ورنہ غور سے دیکھو، تو انہی (دو قسموں: ارادی اور قسری) میں داخل ہے۔'' (''الامام'': محمد قاسم نانوتویؒ: ''آبِ حیات'' ص ۴۳، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۲۹ھ)

محقق نانوتویؒ کے قول کے مطابق فعلِ ارادی میں ارادہ نمایاں اور ظاہر ہوتا ہے؛ جب کہ فعلِ طبعی میں ارادہ مخفی اور پوشیدہ ہوتا ہے؛ لیکن ہوتا ضرور ہے۔ امام نانوتویؒ کی یہ تحقیقات جو ''وجود''، ''ذات''، اِن دونوں کے مابین ربط (connection)، ''حیات''، ''روح'' اور ''طبیعت'' سے متعلق ہیں، نہایت درجہ اہمیت کی حامل ہیں۔ اِن تحقیقات کی روشنی میں نہ صرف جدید فلسفہ کے بعض عقدے کھولے جا سکتے ہیں؛ بلکہ ایک طرف جہاں سائنس کے بعض قوانین کے اِجرا و اِطلاق کی نوعیت واضح کی جا سکتی ہے، وہیں دوسری طرف مذہبِ اسلام کے متعدد مسائل سے متعلق فلسفہ اور سائنس، دونوں کے اِضطرابات کو بھی، اِن تحقیقات کی رو سے دور کیا جا سکتا ہے۔

افسوس ہے کہ علم و عقل کے وہ پاسباں، جن کے ہاں موجودِ اصلی کے تصور کے بغیر ہی اور وجودِ ذاتی کی طرف احتیاج کے بغیر ہی ''وجود'' کو سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے، جیسا کہ ۱۹ رویں صدی کے آخر میں ''وجود'' (Existence) کی حقیقت کی دریافت کے وقت ہوا، کہ ''وجود'' کے مابعد الطبعی تصور میں ''موجودِ اصلی'' کا یا اُس کے اوصافِ کمال کا انکار کر کے ''علم الوجود'' (Ontology) کا فن وضع کیا گیا۔ پھر اس فن پر گفتگو کرنے والا، اور ''وجودی'' فلسفہ کا حامی و ماہر (Existentialist) وہ شخص کہلایا، جو خدائے تعالیٰ کے وجود کا منکر ہو۔ یا وجود سے وابستہ صفات کا منکر ہو۔ جب ایک مرتبہ ''موجود'' کی ماہیت مقرر کرتے وقت اس کے ''مابعد الطبیعی'' پہلو میں وجودِ اصلی (خدا تعالیٰ) سے اعراض کر لیا گیا، تو لازمی طور پر ''حیات'' و ''نمو'' کی بھی وضاحت کرتے وقت ''طبیعت (Tropism)'' اور ارتقا (Evolution) کے تصورات و توجیہات کی دخل اندازی روا رکھنی پڑی۔ اور سیرن کرکے گارڈ، نطشے، ہیڈیگر جیسے منکرینِ خدا (یا خدائے واحد کی صفاتِ کمال کے منکر) مذکورہ موضوع ''وجود'' کے اساتذۂ فن تسلیم کر لیے گئے۔ پھر اِن لوگوں کو ڈارون اور اسپنسر کے ''انتخابِ طبعی'' اور نیوٹن اور بہر کے قوانینِ ثقل و کشش سے تقویت پہنچائی گئی۔ تفصیلی واقفیت حاصل کرنے کے لیے انٹرنیٹ میں موجود یہ عنوانات ملاحظہ فرمائیے:

Tropism in non living, Gravito Tropism in root- shoot, Darwin's original & Non living observation, Living سائنس میں ''وجود'' کا تصور (Existence in Science) جدید فلاسفی میں وجود کا تصور (Existentialism)۔

۶: قابلیتِ کمال اور احتیاج دونوں انسان میں سب سے زیادہ ہے:

مگر جیسے قابلیتِ کمال اُس میں (یعنی انسان میں) سب سے زیادہ ہے، ایسے ہی احتیاج بھی اُس میں سب سے زیادہ ہے۔ (ملاحظہ فرمایئے: ''تقریر دل پذیر'' ص۲۶-۲۸)

دلائل:

دیکھ لیجیے زمین کو تو بظاہر سوائے خدا کے اور کسی کی حاجت ہی نہیں' پر نباتات کو زمین' پانی' ہوا' دھوپ سب کی ضرورت ہے۔ اور پھر حیوانات کو علاوہ حاجاتِ مشارالیہ (زمین' پانی' ہوا' دھوپ کے) کھانے' پینے اور سانس لینے کی بھی ضرورت ہے۔ اور انسان میں سوائے حاجاتِ مذکورہ (زمین' پانی' ہوا' دھوپ، کھانے' پینے، سانس لینے کے) لباس' گھوڑا' ٹٹّو' مکان' عزت' آبرو وغیرہ کی ضرورت، کھیتی باڑی' گائے' بھینس' اونٹ' سونا' چاندی' تانبا' روپیہ وغیرہ اس قدر اشیاء کی حاجت ہے، جس سے اُس کا سراپا حاجت ہونا نمایاں ہے۔ اس لیے کس قدر سخت گمراہی اور غلطی ہے کہ کسی آدمی کو خدا سمجھ لیجیے۔

اور اِن حاجات کو بھی جانے دیجیے! بول و براز، تھوک، سنک، میل کچیل وغیرہ آلائشوں کو دیکھیے، تو پھر (جس انسان کے ساتھ یہ سب محتاجگی اور لاچارگی پائی جائے، اُس کے لیے) خدائی کی تجویز اُنھیں کا کام ہے جن کو خدا سے کوئی مطلب نہیں۔

۷: کسی کا خدا کے ہم جنس ہونا خدا کے لیے عیب ہے:

(گذشتہ بیان میں حاکم اور رعیت کی جو مثال گزری اُس میں تو کم از کم انسانیت کا اِشتراک ہے؛ لیکن اگر کسی جانور کو مثلاً چوہے، کتے کے نسب کو حاکم کے ساتھ متعلق کر کے کہا جائے کہ سلطانِ وقت کا یہ بیٹا ہے اور فلاں بادشاہ اِس کا باپ، تو کیسی کچھ ذلت محسوس کی جائے گی)۔

افسوس! صد افسوس!! اپنے گھر اگر بندر، سور کی شکل کا لڑکا پیدا ہو جائے تو کس قدر رنجیدہ ہوں کہ الٰہی پناہ! حالاں کہ بندر اور سور اور آدمی اور بھی کچھ نہیں تو مخلوق ہونے اور کھانے پینے اور بول و براز میں تو شریک ہیں (لیکن صرف ایک ناجنسی کا اِنتساب بھی اپنے لیے گوارا نہیں) اور خدا کے لیے ایسی اولاد تجویز کریں جس کو (خدا کے ساتھ) کچھ مناسبت ہی نہ ہو۔ (اور عدمِ مناسبت کی بات کوئی ایسی غامض بھی نہیں کہ دلائل کی ضرورت ہو۔ ذرا تمھیں سوچو اور) تمہیں فرماؤ! جو شخص کھانے پینے کا محتاج ہو، بول و براز سے مجبور ہو، اُس میں اور خدا میں کونسی بات کا اشتراک ہے جو خدا کا بیٹا یا خدا کہتے ہو؟ توبہ کرو اور خدا کے غضب سے ڈرو! ایسے محتاج ہو کر ایسے غنی، مستغنی کی اتنی بڑی گستاخی!

(تفصیلی مطالعہ کے لیے نیز ملاحظہ ہو: ''تقریر دل پذیر ص'' ۱۷۶-۱۸۴)

۸: عجز و محتاجگی کے ساتھ خدائی کی بو بھی نہیں ہو سکتی:

جن کو تم خدا یا خدا کا بیٹا کہتے ہو، اُن میں آثارِ عبودیت ہم سے بھی زیادہ تھے۔ علاوہ اُن عیوب کے جن کو عرض کر چکا ہوں، اُن کا زہد و تقویٰ اور خوف و خشیت اور طاعت و عبادت جس میں شب و روز وہ لوگ غلطاں پیچاں رہتے تھے، خود اِس بات پر شاہد ہے کہ اُن میں خدائی کی بو بھی نہ تھی۔

۹: سرکش متبعین کا جرم بڑھا ہوا ہوتا ہے:

فرعون نے خدائی کا بہروپ اور سانگ تو بنا رکھا تھا۔ (لیکن وہ شخصیات جن کو خدا کہا جاتا ہے)۔ وہاں تو یہ بھی نہ تھا۔ (پھر) جب کہ فرعون کو خدا کہنے والے مستوجب عتاب ہوئے، تو حضرت عیسیٰ کو خدا کہنے والے کیوں کر مستحقِ عذاب نہ ہوں گے؟ یہاں تو ہر پہلو سے بندگی ہی ٹپکتی ہے۔ اقرار تھا تو بندگی کا تھا اور کار تھا تو بندگی کا تھا۔ اگر وہ اپنے

بندہ ہونے کو چھپاتے اور دعوائے خدائی کرتے، عبادت، زہد، تقویٰ سے کچھ مطلب نہ رکھتے، تو خیر کسی عاقل یا جاہل کو۔ اگر بوجہِ معجزات۔ اُن کی طرف گمانِ خدائی ہوجاتا، تو ہوجاتا۔ افسوس تو یہ کہ (اول تو اِبن خدا کا عقیدہ رکھنے والے متبعین میں) عقل و دانش سب موجود، پھر (جن کو خدا یا خدا کا بیٹا کہتے ہیں) وہاں بجز آثارِ بندگی اور کوئی چیز نہیں۔ تُس پر (اِس کے باوجود) بھی اُن کو خدا کہے جاتے ہیں اور باز نہیں آتے۔ یہ کس شراب کا نشہ ہے جس نے عقل و دانش سب کو بیکار کر دیا؟ (معلوم ہوا کہ فرعون کے متبعین اِس فریب خوردگی کا شکار ہو سکتے تھے کہ اُنہیں فرعون کے سانگ رچانے سے دھوکا ہو گیا ہو؛ لیکن اِن عقل و دانش رکھنے والے متبعین میں دھوکے کی تاویل بھی نہیں چل سکتی؛ بلکہ کھلی سرکشی کہی جائے گی جو اپنے پیشواؤں کو۔ باوجود اِس کے کہ اُن میں آثارِ بندگی کھلے طور پر پائے جاتے ہیں۔ خدا یا خدا کا بیٹا کہتے ہیں۔)

۱۰: عقل و دانش کا اصل وظیفہ دین کے نشیب و فراز کی یافت ہے:

کیا عقل و دانش فقط اس متاعِ قلیل دنیا ہی کے لیے خدا نے عطا فرمائی تھی؟ ہرگز نہیں! یہ چراغ بے دود(۱)، راہِ دین کے نشیب فراز کے دریافت کرنے کے لیے تھا۔ اب بھی کچھ نہیں گیا، باز آؤ، توبہ کرو! اور ایسی گستاخیاں کر کے اپنی عاقبت خراب نہ کرو۔

تثلیث کا عقیدہ خلافِ عقل ہے:

تس پر (پھر عقل و دانش کے برخلاف) یہ کیا ستم ہے کہ اُس ایک خدا کو ''ایک'' بھی حقیقت کی رو سے کہتے ہو، اور ''تین'' بھی حقیقت کی رو سے کہتے ہو اور (اِس کہنے

---

(۱) عقل سے گو چراغ کی طرح دھواں نہیں نکلتا، تاہم اُسی کے مانند اُس کی روشنی بھی انسان کی رہنمائی کرتی ہے۔

سے) باز نہیں آتے۔ اے حضرات عیسائی! دردمندیِ نوعی کے باعث (۱) یہ کمترین، خستہ حال، سمع خراش ہے کہ اصولِ دین میں ایسی محال باتوں کا ہونا بیشک اہل عقل کے نزدیک بُطلانِ مذہب کے لیے کافی ہے۔

قاعدہ: اصولِ دین میں محال باتوں کا ہونا، مذہب کے باطل ہونے کی دلیل ہے:

صاحبو! ''عقیدہ'' ایک قسم کی خبر ہوتی ہے جس کے صحیح وصادق ہونے پر مذہب کا صحیح وصادق ہونا اور اس کے غلط اور جھوٹ ہونے پر مذہب کا غلط اور جھوٹ ہونا موقوف ہوتا ہے؛ کیوں کہ اور باقی کارخانہ یعنی بندگی اور عبادت اُسی خبر اور اعتقاد کے باعث ہوتا ہے۔ (نیز ملاحظہ ہو: ''تقریر دل پذیر'' ص ۱۸۶)

قاعدہ: جو بات عقل کے نزدیک بے دلیل مسلم ہو؛ اُس کے خلاف دلائل کا اعتبار نہیں:

مگر تمھیں کہو کہ ایک شئ کے ''حقیقت'' میں ایک ہونے اور پھر ''حقیقت'' ہی میں تین بھی ہونے کو کس کی عقل صحیح وصادق کہہ دے گی۔ یہ ایسی عظیم الشان غلطی ہے، جس کو لڑکوں سے لے کر بوڑھوں تک سب ہی بے بتلائے سمجھ جاتے ہیں۔ تثلیث اور توحید (یعنی ایک چیز کا تین ہونا اور ایک بھی ہونا) کے اجتماع کے محال ہونے پر تو عقل ایسی طرح شاہد ہے، جیسے آنکھ آفتاب کے نورانی ہونے پر، یعنی جیسے بے واسطۂ غیر ہر کسی کو اپنی آنکھ سے آفتاب کا نورانی ہونا معلوم ہو جاتا ہے، ایسے ہی اجتماعِ مذکور (توحید وتثلیث: ایک کے، تین ہونے اور ایک ہی ہونے) کا محال ہونا بے واسطۂ دلیل، عقل کے نزدیک واضح

(۱) یعنی نوعِ انسانی میں شریک ہونے کی وجہ سے، ایک انسان کو دوسرے انسان کے ساتھ جو ہمدردی ہونی چاہیے، اُس کے باعث۔ یہ اُس مضمون خیر خواہی کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر آغازِ رسالہ میں اِن الفاظ میں کیا گیا ہے: ''اے حاضرانِ جلسہ! تمام بنی آدم اول سے ایک ماں باپ کی اولاد ہیں۔ اس لیے ہر کسی کے ذمے ایک دوسرے کی خیر خواہی لازم ہے، اور دوسروں کے مطالب اصلیہ کے بہم پہنچانے میں کوشش کرنی سب کے ذمے ضرور (ی) ہے۔''

اور روشن ہے۔ اور اِدھر اجتماع مذکور (ایک کے تین ہونے اور ایک ہی ہونے) کے ثبوت پر عقل نہ بے واسطۂ (دلیل) شاہد ہے۔ جیسے بدیہیات میں ہوتا ہے، مثل دو اور دو چار کے(۱)، نہ بہ واسطۂ (دلیل) کوئی دلیلِ عقلی قوی ہے، نہ ضعیف، جس سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ تثلیث اور توحید دونوں صحیح ہیں۔

(یہ تو عقلی دلیل کا حال ہے۔ رہی دلیلِ نقلی، تو بدیہی طور پر عقل سے کسی چیز کے باطل قرار پانے کے بعد نقل سے بھی اُس کا ثبوت محال ہی ہوا کرتا ہے؛ کیوں کہ ثبوتِ خبر کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ جس کی خبر دی جا رہی ہے، وہ ممکن ہو۔ لہٰذا علم ضروری کے درجے میں کسی چیز کے محال ٹھہرنے کے بعد، اگر اُس کے خلاف خبر کے ذریعہ علم حاصل ہو، تو وہ خبر ہی رد کر دی جائے گی۔) اس صورت میں اگر انجیل کا کوئی فقرہ اِس مضمون پر دلالت بھی کرے، تو اُس فقرے کو ہی غلط کہیں گے اور شہادتِ عقل کو غلط نہ کہیں گے۔ (کیوں کہ یہی وہ موقع ہے جہاں درایت کو روایت پر مقدم رکھا جاتا ہے کہ شہادتِ عقل قطعی ہو اور روایت پر مبنی اطلاع درایت کی رو سے یقینی طور پر محال ہو۔)

قاعدہ: علم ضروری کا معارضہ ممکن نہیں:

القصہ! دلیل عقلی ہو یا نقلی اُس سے جو مطلب ثابت ہوگا وہ بمنزلہ ''شنیدہ'' ہوگا اور جو بات (علم ضروری کے درجے میں) بے واسطۂ دلیل خود معلوم ہوگی وہ بمنزلۂ دیدہ ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ: ''شنیدہ کے بود مانند دیدہ''۔

---

(۱) مثلاً ۲+۲=۴۔ اِسے علم ضروری کہتے ہیں۔ اِس کی سات قسمیں ہیں۔ (نیز ملاحظہ ہو تقریر دل پذیر ص۱۸۶، محمد قاسم نانوتویؒ؛ آبِ حیات ص۴۳، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۲۹ھ، النبراس - شرح شرح العقائد - ص۶۷، المکتبة الاشرفية ديوبند الهند)

مثال:

اگر کوئی شخص فرض کرو کہیں اونچے پر کھڑا آفتاب کو بچشمِ خود دیکھے کہ کسی قدر اُفق سے اونچا ہے۔ اور ایک شخص کسی دیوار کے پیچھے بیٹھا ہوا بہ وسیلۂ گھڑی یہ کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا، تو وہ شخص جو اپنی آنکھ سے آفتاب کو دیکھ رہا ہے، بالیقین یہی سمجھے گا کہ یہ گھڑی غلط ہے۔

اصول: علم ضروری کے مقابلے میں دلیل نقلی وہمی کا اعتبار نہیں:

القصہ! جیسے گھڑی اوقات شناسی کے لیے بنائی گئی ہے؛ مگر بمقابلہ چشم بینا اُس کا اعتبار نہیں۔ اور وجہ اِس کی یہ ہے کہ گھڑی میں غلطی ممکن ہے۔ ایسے ہی انجیل بھی ہدایت کے لیے اتاری گئی ہے؛ مگر بمقابلہ عقلِ مصفا اُس کا اعتبار نہیں۔ اور یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم اُس منزل من اللہ انجیل پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ اُس کا اعتبار نہیں؛ (بے اعتبار ہونے کا حکم خدا کی طرف سے نازل ہونے والی انجیل پر نہیں) بل کہ وجہ اِس کی یہ ہے کہ نقلِ کتاب میں غلطی ممکن ہے۔(۱)

البتہ جیسے آنکھ -بشرطیکہ صاف ہو- اپنے اِدراک میں غلطی نہیں کرتی اور اُس کا

---

(۱) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''تعارض کا ایک قاعدہ ہے، اس کو یاد رکھو کہ کوئی مسئلہ قطعی عقلی کسی مسئلہ قطعی نقلی کا تو تعارض ہو ہی نہیں سکتا اور ظنی عقلی اور ظنی نقلی میں تعارض ہوسکتا ہے، تو ظنی نقلی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اور اگر قطعی عقلی اور ظنی نقلی میں تعارض ہو، تو ظنی نقلی میں تاویل کی جاوے گی۔'' (ملفوظات حکیم الامت مقالاتِ حکمت جلد۲ اص ۵۷، جلد ۲۶، الکلام الحسن) اور ایک موقع یہ ہے کہ اگر دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی بالبداہت خلافِ عقل ہو، تو نقلی دلیل کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ گزشتہ صفحے پر مذکور ہوا۔ (عقل ونقل میں تعارض کے باب میں تحقیقی اصول کے تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ فرمائیے ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' ص ۲۳-۲۶، مکتبۃ البشری ۲۰۱۱ء)

اِدراک یہی ہے کہ مُبصَرات (۲) کو بے واسطۂ غیر دریافت کرے، نوبت سماعت کی نہ آئے (کہ دیکھنے کے بعد بھی سننے کا اور اطلاع ملنے کا محتاج ہو)۔ ایسے ہی عقل مصفا (یعنی عقل جو کامل ہو غبارِ خواہش میں آلود نہ ہو، وہ) بھی اپنے اِدراک میں غلطی نہیں کرتی۔ مگر اُس کا اِدراک یہی ہے کہ معقولات کو (بطور علم ضروری کے) بے واسطہ دلائل سمجھے۔ نوبتِ اِستدلال نہ آئے۔

تثلیث کا مضمون الحاقی ہے: (۳)

پھر طرفہ یہ ہے کہ وہ فقرہ جو اِس قسم (یعنی تثلیث) کے مضامین پر دلالت کرتا ہے خود مسیحیوں کے نزدیک اُن کے علما کے اقرار کے موافق من جملہ ملحقات ہے؛ چناں چہ نسخہ بائبل مطبوعہ مرزاپور ۱۸۷۰ء میں اس فقرے کے حاشیے پر مہتممانِ طبع نے جو بڑے بڑے پادری تھے چھاپ بھی دیا ہے کہ یہ فقرہ کسی قدیم نسخہ میں نہیں پایا جاتا؛ مگر تس پر (۴) بھی وہی تعصب اور وہی عقیدہ ہے۔

---

(۲) مُبصَرات: نظر آنے والی چیز۔

(۳) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''ثبوت خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک مُخبَر بہ (جس چیز کی خبر دی جا رہی ہو، اُس) کا ممکن ہونا۔ دوسرے مُخبِر (خبر دینے والے) کا صادق ہونا'' جہاں تک ''تثلیث'' کے اِثبات کا مسئلہ ہے، تو اِس باب میں پہلی شرط کا مفقود ہونا، گزشتہ بیان سے معلوم ہو چکا۔ رہی دوسری شرط، تو مُخبِر کا صادق ہونا، تو بڑی بات ''تثلیث'' کے اصل راوی (مُخبِر) کا ہی پتہ نہیں۔ ''مباحثۂ شاہ جہاں پور ۱۸۷۷ء'' میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا تھا، جہاں ایک موقع پر عیسائیوں کی نمائندگی کرتے ہوئے ایک پادری صاحب نے یہ فرمایا کہ: ''قرآن شریف میں بائبل کی تصدیق موجود ہے۔''

اِس پر۔ حسبِ بیان مولانا سید فخر الحسن صاحب گنگوہیؒ۔ مولانا قاسم صاحب نے ''فرمایا کہ قرآن شریف میں بے شک تورات وانجیل کی تصدیق موجود ہے؛ مگر اُس تورات وانجیل کی تصدیق ہے جو حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام پر نازل ہوئی تھی۔ اِس تورات وانجیل مذکور کا نہیں جو آپ صاحبوں کے ہاتھوں میں ہے۔ اِس کا اعتبار نہیں =

ہم محمدی عیسیٰ علیہ السلام کے سچے ماننے والے ہیں:

اے حضرات مسیحی! ہمارا کام فقط عرض معروض ہے۔ سمجھانے کی بات کو سمجھ لینا تمہارا کام ہے۔ خدا سے التجا کرو کہ حق کو حق کر دکھلائے اور باطل کو باطل کر دکھلائے۔ برا نہ مانو، تو سچ یہ ہے کہ سچے عیسائی ہم ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اقوال و افعال کے موافق اُن کو بندہ سمجھتے ہیں، خُدا اور خدا کا بیٹا نہیں سمجھتے۔ خدا کو ایک کہتے ہیں، تین نہیں کہتے۔

= کیوں کہ اِس میں تحریف یعنی تغیر وتبدل واقع ہو چکی ہے۔ اِس پر پادری محی الدین صاحب بہت جھلا کر اُٹھے اور فرمایا کہ اگر آپ تحریف ثابت کر دیں، تو ابھی فیصلہ ہے۔ مولوی (قاسم) صاحب نے فرمایا کہ ابھی سہی۔ یہ کہہ کر جناب امامِ فنِ مناظرۂ اہلِ کتاب یعنی مولوی ابوالمنصور صاحب کی طرف مخاطب ہو کر یہ فرمایا کہ ہاں مولوی صاحب انجیل کے اُس درس کی نسبت جو آج صبح آپ نے ہم کو مع اُس کے حاشیہ کے دکھلایا تھا، علمائے نصاری کی رائے سے پادری صاحب کو مطلع کر دیجئے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ: تحریفات تو بہت ہیں؛ مگر مشتے نمونہ از خروارے، درس سات، باب پانچواں یوحنا کا نامہ دیکھئے، اُس میں یہ مضمون ہے:

''تین ہیں جو آسمان پر گواہی دیتے ہیں: باپ اور کلام اور روح القدس اور یہ تینوں ایک ہیں۔''

اور یہ فرمایا کہ یہ کتاب مرزاپور میں باہتمام اکابرانِ پادریان بہت اہتمام سے سوسائٹی کی طرف سے عبرانی اور یونانی زبان سے اردو میں ترجمہ ہو کر ۱۸۷۰ء میں چھپی تو درس مذکور کی نسبت حاشیہ پر اُن پادریوں نے جو اُس کے طبع کے مہتمم تھے، یہ عبارت چھاپ دی ہے کہ: ''یہ الفاظ کسی قدیم نسخے میں نہیں پائے جاتے۔''

اِس پر پادریوں نے اِنکار کیا اور کہا ایسا نہیں ہو سکتا؛ اس لیے مولوی محمد قاسم صاحب نے امامِ فنِ مناظرۂ اہلِ کتاب جناب مولوی ابوالمنصور صاحب سے یہ عرض کیا کہ آپ وہ کتاب ہی منگا لیجیے؛ اس لیے حسبِ اشارۂ امام صاحب اُن کا ایک خادم دوڑا اور خیمہ میں سے وہ کتاب اُٹھا لایا۔ امام صاحب نے وہ مقام کھول کر دکھلا دیا۔ دیکھتے ہی پادریوں کے تو ہوش اُڑ گئے۔'' (مولانا سید فخر الحسن: مباحثۂ شاہ جہاں پور ص ۶۳، ۶۴)۔ (۴) تِس پر: ت کے زیر کے ساتھ (تِ)

توحیدِ صفات باری تعالیٰ

☆حق تعالیٰ کے افعال اختیاری ہیں اِضطراری نہیں۔

☆افعال خداوندی کا صفاتِ خداوندی پر قیاس درست نہیں۔

☆افعال کے احکام وہی ہیں جو حرکت کے ہیں۔

☆الف: افعال اختیاری: علم خداوندی، ارادۂ خداوندی (قضاوقدر)۔

☆ب: افعالِ اضطراری: قدیم ہونے اور مخلوق ہونے میں کلی منافات۔

توحیدِ صفاتِ باری تعالیٰ

حق تعالیٰ کے افعال اختیاری ہیں اِضطراری نہیں:

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ وہ خداوند عالم جس کا جلال ازلی اور ابدی ہے۔ تمام عالم کا بنانے والا اور سب کا مارنے والا اور جلانے والا ہے؛ مگر اُس کے افعال اختیاری ہیں۔ ایسے نہیں جیسے ڈھیلے پتھر کو کہیں پھینک دیجیے تو چلا جائے، نہیں تو (اُس کے اپنے اِختیار کا اِستعمال کچھ) نہیں۔ اگر بالفرض ایسا ہو (کہ خدا تعالیٰ ڈھیلے پتھر کی طرح اپنی حرکت میں کسی زور آور کا تابع ہو) تو یوں کہو کہ وہ اپنی حرکت وسکون میں اوروں کا محتاج ہو جائے، اور (دوسرے) اس کے محتاج نہ رہیں۔

ا: کائنات کا ہر کام خدا تعالیٰ کے ارادے سے ہوتا ہے:

مگر (یہ بات قطعی عقلی اصول کے خلاف ہونے کی وجہ سے محال ہے، کیوں کہ) ہر کوئی جانتا ہے کہ بعد تسلیم اِس بات کے کہ مخلوقات میں جو کچھ علم وقدرت، (ارادہ، مشیت، تکوین) ہے، وہ سب خدا کے فیض سے ہے۔ (نیز ملاحظہ ہو ص۸۴ فائدہ:۵ رسالہ ہٰذا)

خدا تعالیٰ کو اوروں کی نسبت مجبور سمجھنا ایسا ہوگا جیسا یوں کہیے کہ اصل میں کشتی میں بیٹھنے والے متحرک ہیں اور کشتی کی حرکت اُن کا فیض ہے۔ یا آب گرم آگ (کی وجہ) سے گرم ہے، پر گرمیِ آتش، آب کا فیض ہے۔

الغرض (عالمِ ابعاد میں جس طرح یہ دونوں باتیں نہیں ہوسکتیں، اُسی طرح) یہ

نہیں ہوسکتا کہ خداوند عالم باوجود یکتائی اور خالقیت، زورِ قدرت میں اور کسی کے سامنے مجبور ہو۔ (لفظ ''اور'' یا ''دوسرا'' کا مصداق) سوائے اُس(۱) کے اگر ہے، تو یہی خَلق و عالَم (یعنی مخلوقات و کائنات) ہے، پھر اِنہیں سے (اِن کا) خالق مجبور ہونے لگے، تو (یہ ایسا ہے کہ) اُلٹے بانس پہاڑ کو جانے لگیں۔

اس لیے یہ بات بالضرور جاننی لازم ہے کہ اُس نے اپنے ارادے سے سب کچھ کیا ہے اور اپنے ارادے سے سب کچھ کرتا ہے۔ کیوں کہ افعال کی یہی دو قسمیں ہیں ایک اختیاری (ارادی) اور ایک اضطراری جو کسی اور کے جبر کے باعث سرزد ہوں۔(۲)

۲: افعالِ خداوندی کا صفاتِ خداوندی پر قیاس درست نہیں:

(باری تعالیٰ کی صفات اور افعال میں فرق ہے۔ صفات قدیم ہیں اور افعال حادث، اس لیے خدا تعالی کے افعال میں) مثلِ صفات' ضرورت اور وجوب کا احتمال ہی نہیں۔ ورنہ حاصلِ افعال قدیم ہوجائے۔ اور (جب کہ حاصل افعال- جس کا مصداق مخلوقات ہے- قدیم نہیں؛ حادث ہے، چناں چہ یہ بات) سب جانتے ہیں کہ حاصل افعالِ خداوندی یہی مخلوقات ہیں' یا واقعات'' جو ایک دوسرے کے بعد'' ہوتے رہتے ہیں (اور تجدد و حدوث پر دلالت کرتے ہیں(۳))۔ سو اگر افعال قدیم ہوں تو یہ مفعولات بھی (یعنی مخلوقات، حوادث، واقعات سب) قدیم ہوجائیں۔(۴)

---

(۱) یعنی خدا تعالی کے (۲) اضطراری کو ''قسری'' بھی کہتے ہیں۔ اِن کے علاوہ ایک قسم کے افعال طبعی کہلاتے ہیں؛ لیکن یہ افعالِ طبعی، درحقیقت افعالِ ارادی کی ہی ایک ذیلی قسم ہیں جس کی تحقیق گزشتہ صفحات میں گزر چکی۔

(۳) اِس کی تحقیق آگلے صفحے پر آرہی ہے۔

(۴) ''اشیائے عالم کا تغیر و انقلاب پتہ دے رہا ہے کہ یہ سب حادث ہیں قدیم نہیں۔ یعنی ان کا وجود دائمی اور ضروری نہیں۔ اور حادث کے لیے ممکن ہونا لازم ہے اور ممکن کے لیے کسی مُرَجِّح کی ضرورت ہے؛ کیوں کہ ممکن وہ ہے جس کا

وجود وعدم مساوی ہو۔ یعنی نہ اُس کے لیے موجود ہونا ضروری ہے، نہ معدوم ہونا ضروری ہے۔ اور جس کا وجود وعدمِ وجود برابر ہو، تو اُس کے وجود کے لیے کوئی مُرجّح ہونا چاہیے، ورنہ ترجیح بلامُرجّح لازم آئے گی اور ترجیح بلامُرجّح باطل ہے۔ پھر اس مُرجّح میں گفتگو کی جائے گی کہ وہ ممکن ہے یا کچھ اور ہے؟ اور اگر مُرجّح ممکن ہو، تو اُس کے لیے دوسرے مُرجّح کی ضرورت ہوگی۔ اور چونکہ تسلسل محال ہے اِس لیے کہیں نہ کہیں سلسلہ ختم کرنا پڑے گا اور یہ ماننا پڑے گا کہ مُرجّح ایسی ذات ہے جو ممکن نہیں؛ بلکہ واجب الوجود ہے۔ اِسی واجب الوجود کو ہم صانع اور خلاقِ عالم کہتے ہیں۔

اِس پر ایک سوال یہ ہوگا کہ صانع کے ماننے کے بعد بھی تو ترجیح بلامُرجّح لازم آتی ہے، کیوں کہ صانع نے تمام مخلوقات کو ایک دم سے پیدا نہیں کیا اور ایک حال میں پیدا نہیں کیا۔ بلکہ کسی کو آج پیدا کیا کسی کو آج سے ہزار برس، سو برس پہلے پیدا کیا اور کسی کو بعد میں پیدا کرے گا۔ اور کسی کو حسین بنایا، کسی کو بدشکل، کسی کو مرد، کسی کو عورت، کسی کو امیر، کسی کو غریب، کسی کو عاقل، کسی کو احمق، تو یہاں مُرجّح کون ہے؟ زید کو آج کیوں پیدا کیا؟ کل کیوں نہیں کیا تھا؟ اور اُس کو امیر کیوں بنایا؟ عمرو کی طرح غریب کیوں نہ بنایا؟ زید کو عمرو پر کیا ترجیح تھی مثلاً؟۔ اس سوال کا جواب حکمائے اسلام کے سوا کوئی نہ دے سکا۔ فلاسفہ کی عقلیں یہاں آکر چکر کھانے لگیں۔ حکمائے اسلام نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اِن امور میں ارادۂ واجب مُرجّح ہے۔ اور ارادہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے مُرجّح ہے، اُس کے لیے کسی دوسرے مُرجّح کی ضرورت نہیں۔ اِس پر حکمائے یونان کی طرف سے اُن کے معتقدوں نے یہ اِشکال وارد کیا ہے کہ بیشک یہ تو ہم نے مان لیا کہ ارادہ کے لیے کسی مُرجّح کی ضرورت نہیں، وہ خود اپنی ذات سے مُرجّح ہے؛ مگر (اِس پر سوال یہ ہے کہ) یقیناً خدا تعالیٰ کا ارادہ قدیم ہے پھر اِس کی کیا وجہ ہے کہ ارادہ تو قدیم اور مراد حادث ہو؟ اِس صورت میں تخلف مراد کا ارادہ سے لازم آتا ہے اور یہ محال ہے؟ اِس کا جواب حکمائے اسلام نے ایسا دیا ہے کہ حکمائے یونان کے دانت کھٹے ہوگئے۔ فرمایا کہ صفاتِ واجب اپنی ذات میں قدیم ہیں؛ مگر ان کا تعلق ممکنات کے ساتھ حادث ہے۔ (اشرف الجواب: ص ۵۶۸)

یہ وہی بات ہے جس کا تذکرہ ماقبل میں کسی قدر آسان اُسلوب میں آچکا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات اور افعال میں فرق ہے۔ صفات قدیم ہیں اور افعال حادث۔

مراد: یعنی جس کا حادث ہونا ابھی معلوم ہوا۔ کہ وہ خدا تعالیٰ کے افعال کا مصداق ہے اور وہ یہی مخلوقات ہے۔ اس لیے خدا تعالیٰ کی صفات کے لیے تو وجود اور وجوب ضروری ہے؛ لیکن افعال میں صفات کے مانند ''ضرورت'' اور ''وجوب'' کا احتمال نہیں۔ یہی وہ بیان ہے جس کی طرف اشارہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے گزشتہ مضمون میں فرمایا ہے۔ اور کسی قدر وضاحت آگے بھی آرہی ہے۔ درحقیقت یہ گفتگو حرکت سے متعلق ہے اور یہ طبیعیات (Physics) کا ایک بہت بڑا موضوع ہے جسے کتاب تقریر دل پذیر ص ۳۱۸-۳۳۳ میں شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

۳: افعال کے احکام وہی ہیں جو حرکت کے ہیں:

علاوہ بریں (طبیعیات کی رو سے اِس مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ) ''افعال'' ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے اور حرکت میں ہر دم تجدد و حدوث رہتا ہے۔ اس میں قدم کا احتمال ہی نہیں جو واجب ہونے کا وہم آئے۔ اور جب واجب نہیں، تو یہی دو صورتیں ہیں کہ یا اختیاری ہوں گے (یا اِضطراری)۔(۱)

الف: اختیاری

۴: علمِ خداوندی، ارادۂ خداوندی - قضا و قدر -:

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ ارادہ کے کاموں میں ارادے سے پہلے اُس کام کو سمجھ لیتے ہیں۔ مکان اگر بناتے ہیں، تو اُس کا نقشہ بنا لیتے ہیں۔ کھانا پکاتے ہیں، تو اُس کا تخمینہ کر لیتے ہیں۔ کپڑا سیتے ہیں، تو اُس کو قطع کر لیتے ہیں۔ اس لیے یہ ضرور(ی) ہے کہ خدا وند عالم نے جو کچھ بنایا، یا بنائے گا، اُس کا نقشہ اور اُس کا تخمینہ اور اُس کا کینڈا بالضرور اُس کے پاس ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ اُس کے کاروبار مثل حرکات و سکناتِ حجر و شجر ہو - نعوذ باللہ - (کہ جس طرح گٹھلی، ٹہنی، ڈھیلے پتھر کو کہیں پھینک دیجیے تو چلا جائے، ہوا کے زور سے شاخیں جھومنے لگیں۔ سب صورتوں میں اِن کے ہلنے گرنے کی اِس قسری حرکت میں نہ اِن کے ارادے کو کوئی دخل، نہ پھینکنے والے کے کسی مقصد، پلان اور نتیجہ سے غرض)۔

ارادے سے پہلے نقشہ طے ہونا اور اسباب کی دخل اندازی:

اِس صورت میں بعض اسباب کا بعض کاموں میں دخیل ہونا، ایسا ہوگا جیسا

---

(۱) () قوسین صرف اِطمینان کے لیے بڑھایا گیا ہے، ورنہ یہ فقرہ نامکمل نہیں ہے؛ کیوں کہ عبارت کا تسلسل اِس دوسری شِق ''یا اِضطراری'' کے ساتھ تقریباً دو صفحے کے بعد قائم ہے۔()

باوجود تیاریٔ نقشۂ مکان، معمار اور مزدور وغیرہ کا اُس مکان کی تیاری میں دخیل ہونا۔ یا جیسے کھانا پکانے میں۔ باوجود تخمینِ مقدار و کیفیتِ لذات۔ آگ وغیرہ اشیاء کا دخیل ہونا۔

بل کہ غور کیجیے، تو جو جو اشیاء کسی کام میں دخیل معلوم ہوتی ہیں، سارے عالم کی نسبت وہ بھی منجملہ اجزائے نقشۂ عالم ہوں گی۔ اگر چہ بہ نسبت قدر مقصود (مقصود کا لحاظ کرتے ہوئے اسباب) خارج (شمار) ہو۔ اسی کو اہلِ اسلام ''تقدیر'' کہتے ہیں۔ لغت عرب میں تقدیر بمعنی اندازاہ ہے اور اس وقت وجہِ تسمیہ ظاہر ہے۔

۵: بھلائی۔ برائی، جنت۔ دوزخ:

اِس صورت میں بھلائی، برائی، جنت، دوزخ اگر ہوں اور پھر جنت میں بھلوں کا جانا اور دوزخ میں بروں کا جانا، ایسا ہوگا جیسا مکان کا دالان اور پاخانہ (بیت الخلا) اور راحت وآرام کے لیے یہاں (دالان میں) آنا اور پاخانہ پیشاب کے لیے وہاں (بیت الخلا میں) جانا۔ جیسے یہاں اگر پاخانہ (، بیت الخلا) کے زبان ہو اور وہ شکایت کرے کہ میرا کیا قصور ہے جو ہر روز مجھ میں پاخانہ ڈالا جاتا ہے؟ اور دالان نے کیا انعام کا کام کیا ہے جو اُس میں یہ فرش وفروش وشیشہ وآلات اور جھاڑ، فانوس اور عطر وخوشبو ہے؟ تو اِس کا یہی جواب ہوگا (کہ) تو اِسی کے لائق ہے اور تجھ کو اِسی کے لئے بنایا ہے اور وہ (دالان) اُسی کے قابل ہے اور اُس کو اُسی لیے بنایا گیا ہے۔ علی ہذا القیاس، ناپاکی مثل پاخانہ وپیشاب، اگر یہ شکایت کریں کہ ہم نے کیا قصور کیا کہ جو پاخانہ (بیت الخلا) ہی میں ڈالے جاتے ہیں، کبھی دالان نصیب نہیں ہوتا؟ اور عطر، خوشبو وغیرہ نے کیا انعام کا کام کیا ہے جو ہمیشہ دالان ہی میں رہتے ہیں اور کبھی پاخانہ (بیت الخلا) میں اُن کو نہیں بھیجا جاتا؟ تو اِس کا جواب بھی یہی ہوگا (کہ تو اِسی لائق ہے اور تجھ کو اِسی لئے بنایا گیا ہے اور دالان) اِسی

کے قابل ہے اور اُس کو اِسی لیے بنایا گیا ہے)۔ ایسے ہی اگر دوزخ اِس کی شکایت کرے کہ میں نے کیا قصور کیا ہے اور جنت نے کیا انعام کا کام کیا ہے؟ یا برائی یہ شکایت کرے کہ میں نے کیا قصور کیا ہے جو میرے لیے سوائے دوزخ اور برے لوگوں کے کچھ نہیں؟ اور بھلائی نے کیا انعام کا کام کیا جو ہمیشہ اچھے آدمی اور جنت ہی اُس کے لیے ہے؟ یا برے آدمی یہ شکایت کریں کہ ہم اگر برے ہیں تو تقدیر کی برائی ہے، ہمارا کیا قصور ہے؟ اور اچھے آدمی اگر اچھے ہیں تو تقدیر کی بھلائی ہے، اُن کا کیا زور؟ تو یہاں بھی یہی جواب ہوگا کہ تم اسی لائق ہو اور تم کو اِسی لیے بنایا ہے اور وہ اُسی قابل ہیں اور اُن کو اُسی لیے بنایا ہے۔

القصہ! اگر بنی آدم اپنے وجود اور کمالاتِ وجود کو مثل (حیات)، علم، ارادہ، قدرت (مشیت، تکوین) وغیرہ خدا کی طرف سے مستعار سمجھتا ہے، جیسا ہم نے بوجہِ اتم سمجھا دیا ہے(۱) تب تو یہ جواب ہے کہ اِدھر ہم مالک اور ہم کو اختیار، اُدھر تم کو اِسی لیے بنایا اور تم اِسی قابل ہو، جس کا نتیجہ ہوگا بندہ سرِ رضا و تسلیم خم کرے اور چون و چرا کچھ نہ کرے۔

ب: اضطراری

۷: افعالِ خداوندی کا اِضطراری ہونا باطل ہے:

(''افعال'' ایک قسم کی حرکت ہیں اور حرکت کی دو قسمیں ہیں: اختیاری) یا اضطراری (اختیاری کا بیان ہو چکا کہ اُن میں قسر اور جبر نہیں ہوسکتا۔ اور اِسی کے ضمن میں تقدیر کی گفتگو بھی ہوگئی کہ تقدیر نام ہے تجویزِ خداوندی کا۔ رہی حرکتِ اضطراری، تو مخلوقات کے لیے تو یہ حرکت ثابت ہے؛ مگر (خدا تعالیٰ کے لیے حرکت و افعال کا اِضطراری ہونا باطل ہے۔ افعال کے) اضطراری ہونے کا بطلان تو بایں وجہ ظاہر ہوگیا کہ اضطرار مجبوری کو کہتے

(۱) ملاحظہ ہو۔ رکن اول وجود باری تعالیٰ ۲۶ صفحے قبل۔ (۲) مزید وضاحت کے لیے دیکھئے: تقریر دل پذیر ص ۲۰۲، ۲۰۳

ہیں۔سو خدا تعالیٰ اگر مجبور ہوگا، تو (تو کوئی جابر بھی ہوگا اور خدا تعالیٰ کے علاوہ دوسری چیز 'عالَم' ہے، تو) سوائے عالَم اور کون ہے (جس کو جابر کہا جا سکے۔)؟ اگر (خدا مجبور) ہوگا، تو عالَم ہی میں سے کسی کا مجبور ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات ظاہر البطلان ہے کہ اختیار وقدرتِ مخلوقات، ہو تو خدا کا دیا ہوا(۱) اور پھر خدا ہی اُن کے سامنے مجبور ہو جائے؟ (یہ تو گویا فاعل کو مفعول بنانا ہوا) (۲) اس لیے کہ اِس صورت میں اور الٹا خدا تعالیٰ کو مخلوقات سے مستفید کہنا پڑے گا۔ کیوں کہ جب خدا تعالی مخلوقات کے سامنے مجبور ہوگا، تو یہ معنی ہوں گے کہ اُس کے افعال مخلوقات کی قدرت سے اِس طرح صادر ہوتے ہیں جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کا (مثلاً دریا سے) پار ہو جانا کشتی کے پار ہو جانے کی بدولت ہوتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ (یہ تصور خدا تعالیٰ کی حرکات و افعال کے لیے محال ہے، کیوں کہ) اِس صورت میں جیسے کشتی نشین حرکت میں خود کشتی سے مستفید ہوتے ہیں، ایسے ہی اِس وقت خدا تعالے (اپنے حرکات و افعال میں) بندوں سے مستفید ہوگا؛ حالاں کہ خوب طرح یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اختیار وقدرت وغیرہ صفاتِ کمال میں بندہ خدا تعالیٰ سے مستفید ہے۔

۸: مخلوقیت کے لیے حادث ہونا لازم ہے:

اس تقریر سے یہ بات بھی اہلِ عقل کو معلوم ہوگئی ہوگی کہ عالم سارا کا سارا حادث ہے۔ اِس میں سے ایک چیز بھی قدیم نہیں۔ (۳) اگر ایک چیز بھی قدیم ہوگی، تو اُسی چیز کی

(۱) جیسا کہ عالم کا عارضی اور مستعار ہونا اور کسی اصلی اور مستعار منہ کا فیض ہونا رسالے کی اِبتدا میں ثابت ہو چکا ہے، اِس لیے مخلوقات تو خود اپنے وجود تک میں خدا کے محتاج ہیں۔

(۲) نیز ملاحظہ ہو "تقریر دل پذیر" ص: ۴۱، ۴۲، ۶۱-۶۴، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۶۵-۱۷۲۔

(۳) ابتدائے رسالہ میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ مخلوقیت کے لیے مقصودیت لازم ہے، تخلیق بلا غرض اور بے مقصد نہیں ہو سکتی۔ اِسی طرح اب یہاں، یہ ثابت ہوا کہ مخلوقیت کے لیے حادث ہونا بھی لازم ہے۔

نسبت یہ کہنا پڑے گا کہ یہ چیز مخلوق نہیں۔ اور جب مخلوق نہ ہوگی تو دوسرا خدا اور نکلے گا۔ جس کے اِبطال کے لیے بعد ملاحظہ تقریرات گزشتہ اور کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔

قدیم ہونے اور مخلوق ہونے میں کلی منافات ہے:

وجہ اس بات کی- کہ کوئی چیز قدیم ہوگی تو پھر مخلوق نہ ہوگی- یہ ہے کہ خلق یعنی پیدا کرنا ایک فعل ہے، بل کہ سب میں پہلا فعل ہے۔ اور خدا کے افعال سب اختیاری ہیں؛ اور اگر خدانخواستہ اختیاری نہ ہوں، اضطراری ہوں، تب بھی ایک اختیار ماننا پڑے گا۔

اضطرار کی ماہیت:

کیوں کہ اضطرار کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ کسی صاحبِ اختیار کے سامنے مجبور ہو جائے۔

غرض ہر فعل میں اپنا یا کسی بے گانہ کا اختیار ماننا پڑے گا۔ اور ظاہر ہے کہ ایجاد کا اختیار اُنہی چیزوں میں متصور ہے جو اپنے وجود سے پہلے معدوم ہوں۔

اختیارِ ایجاد کی ماہیت:

کیوں کہ ''اختیارِ ایجاد'' اِس کا نام ہے کہ معدومات کو چاہے معدوم رکھے، چاہے موجود کردے۔

اختیارِ اِفنا کی ماہیت:

جیسا کہ ''اختیارِ اِفناء'' (فنا کر دینے کا اِختیار) اِس کا نام ہے کہ چاہے موجود رکھے، چاہے معدوم کردے۔

امر سوم:

خدا تعالیٰ کا واجب الاطاعت ہونا

(من جملہ امور ہشت گانہ)

عالم کا وجود و کمالات خدا تعالیٰ کی طرف سے مستعار ہونے کے اثرات:

الف: مخلوقات کے افعالِ اختیاری خداوند عالم کے اختیار سے ہوتے ہیں۔

ب: وجودِ مخلوقات ملکِ مخلوقات نہیں، ملکِ خالقِ کائنات ہے۔

اصولِ اِستعارہ:

عطا و سلب اور نفع و ضرر کا مالک اور محبوب برحق خدا تعالیٰ ہی ہے۔

شرک ظلمِ عظیم ہے اور مشرک عتابِ کبیر کا مستحق ہے۔

حکم ربانی میں انبیا اور علما کی اطاعت شرک نہیں۔

(۳)

خدا تعالیٰ کا واجب الاطاعت ہونا

ا: عالم کا وجود اور اُس کے اوصاف مستعار ہیں: (۱)

سو اگر موجوداتِ عالم کو خدا کا مخلوق کہیں گے اور خدا تعالیٰ کو اُن کے پیدا کرنے میں صاحبِ اختیار سمجھیں گے، تو بالضرور ہر شئے کے وجود سے پہلے اُس کو معدوم کہنا پڑے گا؛ لیکن جب یہ بات مسلم ہو چکی (ہر شئے اپنے وجود سے پہلے معدوم ہے)، تو اب اور سنیے! کہ: جب وجود وکمالاتِ وجودِ عالم سب خداوندِ عالم کی طرف سے مستعار ہوئے، تو دو باتیں واجب التسلیم ہوئیں۔ اول تو یہ کہ:

الف: مخلوقات کے افعالِ اختیاری قدرتِ خداوندی کے تحت

۔معتزلہ اور فطرت پرستوں کا رد۔:

مخلوقات کے افعالِ اختیاری خداوند عالم کے اختیار سے ہوتے ہیں؛ کیوں کہ جیسے آئینہ کے نور سے۔ درصورتے کہ عکسِ آفتاب وماہتاب ونورِ آفتاب وماہتاب اُس (آئینہ) میں آیا ہوا ہو۔ اگر در ودیوار منور ہوتے ہیں، تو وہ آفتاب وماہتاب ہی سے منور ہوتے ہیں۔ ایسے ہی درصورتے کہ زور وقدرتِ مخلوقات، خدا کے زور وقدرت سے مستعار ہوئے، تو جو کام اُن (مخلوقات) کے اختیار وقدرت سے ہوگا، وہ خدا ہی کے اختیار وقدرت سے ہوگا، کیوں کہ اُن (مخلوقات) کا اِختیار وقدرت خدا ہی کے اختیار وقدرت سے مستعار ہے۔

(۱) یہ اصولِ اِستعارہ ہے جس کی وضاحت کے لیے ملاحظہ فرمائیے ص ۴۰، ۵۰، ۱۰۴، ۱۲۴۔

ب: وجودِ مخلوقات ملکِ خالقِ کائنات ہے:

دوسرے یہ بات بھی ماننی ہوگی کہ عالم کا نفع وضرر خداوند عالم کے ہاتھ ہے۔ وجہ اس کی مطلوب ہے تو سنئے! دھوپ جس قدر آفتاب کے قبضہ وقدرت میں ہے، اُس قدر زمین کے قبضہ وقدرت میں نہیں، اگر چہ زمین سے متصل اور آفتاب سے منفصل ہے۔ (زمین وآفتاب سے اِتصال و اِنفصال کا حال یہ ہے کہ) زمین سے اِس قدر نزدیک کہ اِس سے زیادہ اور کیا ہوگا! آفتاب سے اِس قدر دور کہ لاکھوں کوس کہیئے تو بجا ہے! مگر تُس پر (باوجود اِس کے) آفتاب آتا ہے، تو دھوپ آتی ہے۔ اور جاتا ہے، تو ساتھ جاتی ہے۔ پر زمین سے یہ نہیں ہوسکتا کہ دھوپ کو چھین کر رکھ لے، آفتاب کو اکیلا جانے دے۔ وجہ اِس کی بجز اِس کے اور کیا ہے کہ نورِ زمین آفتاب سے مستعار ہے۔

مگر یہ (کہ نورِ زمین آفتاب سے جب مستعار) ہے، تو وجودِ مخلوقات اور کمالاتِ مخلوقات بھی خدا کے وجود اور کمالات سے مستعار ہیں (۲) اس لیے ایسے ہی (آفتاب اور نورِ زمین کے مانند) خداوندِ عالم اور وجودِ مخلوقات کو بھی سمجھئے۔ وجودِ مخلوقات گو مخلوقات سے متصل اور خدا اُس سے وراء الورا؛ مگر پھر بھی جس قدر اختیار اور قبضہ خدا کا اُس وجود پر ہے، اُس قدر مخلوقات کا قبضہ اُس (وجود) پر نہیں۔ اِن آثار سے ظاہر ہے کہ وجودِ مخلوقات ملکِ مخلوقات نہیں، ملکِ خالقِ کائنات ہے۔

---

(۱) کہ عالم کی تمام موجودات اپنے وجود سے پہلے معدوم تھیں اور یہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے فیض سے تمام عالم وجود میں آیا۔

(۱) جیسا کہ گزشتہ بیان میں ثابت ہو چکا ہے۔

اصولِ اِستعارہ:

کیوں کہ (مستعارشی کا قاعدہ یہ ہے کہ مثلاً) لباسِ مستعار، (اِستعارہ کے طور پر لینے والے یعنی) مستعیر کے بدن سے متصل ہوتا ہے؛ مگر بوجہ اِختیارِ دادوستد مُعیر (داد و سخاوت کا اختیار رکھنے کی وجہ سے اِستعارہ دینے والے) کی ملک سمجھا جاتا ہے، گو اُس کے بدن سے متصل نہیں۔

اصولِ اِستعارہ کا اِطلاق ''وجود'' پر:

ایسے ہی بوجہ اِختیارِ داد دستد، وجودِ کائنات کو ملک خدا سمجھئے، اُس کا دینا لینا۔ جس کو عطا وسلب اور نفع وضرر بھی کہتے ہیں۔ وہ دونوں اُسی کے ہاتھ میں ہیں۔

۱۰: عطا وسلب اور نفع وضرر کا مالک نیز محبوب برحق خدا تعالیٰ ہی ہے:

اِدھر علاوہ نفع وضرر، بایں وجہ۔ کہ ساری خوبیاں اُس (خدا) کے لیے مسلّم ہو چکیں اور سوا اُس کے جس کسی میں کوئی بھلائی ہے، تو اُسی کا پرتَو ہے۔ یہ بھی تسلیم کرنا ضروری ہوگا کہ محبوبیت، اصل میں اُسی کے لیے ہے۔ سوا اُس کے جو کوئی محبوب ہے اُس میں اُسی (خدا) کا پرتو ہے۔

۱۱: ہر قسم کی اطاعت بھی خدا تعالیٰ ہی کے لیے ہے:

یہ بات جب ذہن نشین ہو چکی تو اور سنیے کہ مدارِ کارِ اِطاعت فقط اِن ہی تین باتوں پر ہے۔ یا ۱: امیدِ نفع وراحت پر، یا ۲: اندیشۂ نقصان وتکلیف پر، یا ۳: محبوبیت پر۔

نوکر اپنے آقا کی اِطاعت، نوکری (اور اُس کے معاوضہ) کی امید پر کرتا ہے۔ اور رعیت اپنے حاکم کی اِطاعت اندیشہ اور خوفِ تکالیف سے کرتی ہے۔ اور عاشق اپنے محبوب کی اِطاعت بتقاضائے محبت اُس کی محبوبیت کے باعث کرتا ہے۔ جب یہ تینوں

باتیں: (۱-امیدِ نفع وراحت، ۲- اندیشۂ نقصان وتکلیف، ۳- محبوبیت) اصل میں خدا ہی کے لیے ہوئیں، تو ہر قسم کی اطاعت بھی اُسی کے لیے ہونی چاہیے۔

۱۲: شرک ظلمِ عظیم ہے اور مشرک عتابِ کبیر کا مستحق:

اور کسی کو اس کا شریک کیجیے، تو پھر ایسا قصہ ہے کہ نوکر تو کسی کا ہو، اور خدمت کسی کی کرے۔ رعیت کسی کی ہو اور حاکم کسی کو سمجھے۔ معشوق کوئی ہو اور یاد کسی کو کرے۔ اور ظاہر ہے کہ:

☆ ایسے نوکر لائقِ ضبطیِ تنخواہ اور ایسی رعیت قابل سزائے بغاوت اور ایسے عاشق دھکے دیے جانے کے لائق ہوتے ہیں، انعام واکرام تو درکنار۔

☆ پھر اس پر اگر وہ غیر- جس کی اطاعت میں نوکر سرگرم ہو اور اِس وجہ سے آقا کی خدمت چھوڑ بیٹھے- خود اُس (نوکر) کے آقا ہی کا غلام ہو۔ اور وہ شخص- جس کو رعیت کا آدمی اپنا حاکم سمجھتا ہے- خود اُس بادشاہ ہی کا ماتحت ہو۔ اور وہ شخص- جس کو، معشوق کو چھوڑ کر، یاد کرتا ہے- خود اُس کے معشوق سے ایسی نسبت رکھتا ہو جیسے آفتاب سے اس کا وہ عکس - جو کسی خراب آئینہ میں ہوتا ہے- تو ایسی صورتوں میں وہ عتاب اوّل (جو اپنے آقا، حاکم، معشوق کے علاوہ کسی غیر کی خدمت کرنے، حاکم سمجھنے اور یاد کرنے میں ہونا چاہیے) اور بھی بڑھ جاتا ہے؛ کیوں کہ اِن صورتوں میں احتمالِ ہمسری وزیادتیِ غیر ہو ہی نہیں سکتا جو اس دعا (یعنی غیر کی طرف اِلتفات یا شرک) کے لیے کوئی بہانہ ہو۔ (کیوں کہ وہ غیر، تو خود ہی آقا کا غلام، بادشاہ کا ماتحت اور معشوق کے مقابلے میں خراب آئینہ کے عکس سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا)

۱۳: حکم ربانی میں انبیا اور علما کی اطاعت شرک نہیں:

بالجملہ اطاعت بجز خداوند عالم اور کسی کی جائز نہیں۔ ہاں جیسے حکام ماتحت کی اطاعت۔ بشرطیکہ وہ اپنے بادشاہ کے ماتحت ہو کر حکمرانی کریں۔ آثارِ بغاوت نمایاں نہ ہوں۔ عین بادشاہ کی اطاعت ہے۔ اس لیے کہ حکامِ ماتحت کے احکام بادشاہ ہی کے احکام ہوتے ہیں۔ ایسے ہی انبیا اور علما کی اطاعت۔ بشرطیکہ علما بمقتضائے منصبِ نیابت، حکم ربانی کریں۔ خدا ہی کی اطاعت ہے۔ اور اُن کے احکام عین خدا ہی کے احکام ہیں۔

فرماں برداری، عبادت و بندگی کب کہلائے گی؟:

اس تقریر کے بعد یہ گزارش ہے کہ اطاعت یعنی فرماں برداری۔ بشرطیکہ اپنے حاکم اور فرماں روا کو نفع و ضرر کا مالکِ حقیقی اور محاسن اور محامد کا منبعِ تحقیقی سمجھے۔ عبادت اور بندگی ہے۔ اور جو یہ بات نہ ہو یعنی اس کو مالک نفع و ضرر بطور مذکور اور منبع محامد و محاسن بطرز مشار الیہ نہ سمجھے تو عبادت نہیں؛ کیوں کہ پھر وہ اطاعت، حقیقت میں اُس کی نہیں ہوتی جس کی اطاعت کرتا ہے۔

آخر اگر کوئی حاکم معزول ہو جائے پھر اُس کی اطاعت کون کرتا ہے، علی ہذا القیاس، اگر محاسن و محامد کسی شخص میں نہ رہیں، تو پھر اُس کا عاشق اور خریدار کون بنتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ خداوندِ عالم سے یہ باتیں اوروں کی طرح نہیں جدا ہو سکتیں جو (اُسے معزول ہونے کی نوبت آئے اور نفع و ضرر کا وہ مالک نہ رہ جائے، پھر) یوں کہا جائے کہ جس میں ملکیتِ نفع و ضرر اصلی ہے وہی معبود ہے، خدا (معبود) نہیں۔ اور جس میں یہ محاسن اصلی ہیں وہی محبوب ہے۔ خدا (محبوب نہیں۔ اور اِس لحاظ سے خدا کے احکام کی اطاعت بھی لازم) نہیں۔ (۱)

---

(۱) یہ اعتقاد کہ خدا نے کائنات بنا کر اُس میں چند قوانین رکھ دیے اور کائنات کو اُن قوانین کے حوالے کر کے خود =

٭ مالکِ نفع وضرر اور منبعِ محاسن سمجھنے کا اصل تعلق اعتقاد سے ہے:

مگر چوں کہ اطاعت مطیع کی ذلت اور مطاع کی عزت کو متضمن ہے، تو وہ اعزاز جس میں کسی کو بذات خود مستحق سمجھ لیا جائے، یعنی اُس کو مالکِ نفع وضرر اور منبعِ محاسن سمجھا جائے۔ اگر چہ از قسم اطاعت یعنی امتثالِ امر ونہی نہ ہو۔ وہ بھی من جملہ عبادت ہوگا۔

= بے دخل ہوگیا۔ اب اِس کائنات کا نظم و انصرام قوانینِ فطرت کے سہارے خود بخود رواں دواں ہے، یہ تصور ''خدا پرستی'' یا deism کہلاتا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں مغرب میں اِس تصور کو فروغ حاصل ہوا جس کے تحت یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ خدا کا فعل اُس کا ذاتی نہیں۔ ایک تصور وہ تھا کہ خدا کا وجود ہی نہیں۔ وہ تو کھلی دہریت تھی؛ لیکن یہ شرک زدہ دہریت ہے۔ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: ''ایک قسم کی دہریت یہ بھی ہے کہ خدا تعالیٰ کو تو مانے اور اس کی قدرت ومشیت کو کامل نہ مانے...... یہ لوگ (جنھیں مغرب میں خدا پرست کہا جاتا ہے) کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا کام اتنا ہے کہ اسباب کو پیدا کر دیا۔ اب اسباب سے مسببات اور علل سے معلولات کا وجود خود بخود ہوتا رہے گا۔ نعوذ باللہ اس تأثر و تاثیر میں حق تعالیٰ کا کچھ بھی اختیار نہیں۔ وہ اسباب سے مسبب کو مختلف نہیں کر سکتے۔'' (خیر الحیات وخیر الممات ص۵- اشرف الجواب ص ۲۹۷ مکتبہ تھانوی دیوبند ۱۹۹۰ء) اب اِن ''خدا پرستوں'' کا یہ خیال ہے کہ ہر طرح کے محاسن ومحامد، محبت، ملکیتِ نفع وضرر فطرت اور اُس کے قوانین سے وابستہ ہیں۔ قوانین فطرت کے پرستار اہلِ سائنس جو اپنے زعم میں خدا کے قائل ہیں، وہ بھی اسباب کے موثر بالذات ہونے کے قائل ہیں۔ اسی بنا پر حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ اُن کا عقیدہ شرک تک پہنچتا ہے۔ (ملفوظات جلد ۱۹ ص ۱۴، ۱۵) حضرت مولانا نانوتویؒ کی مذکورۃ الصدر صراحت کی کلی اور اطلاقی نوعیت وحیثیت کو ملحوظِ خاطر رکھا جائے، تو اٹھارہویں صدی عیسوی سے چلی آرہی اِس دہریت زدہ خدا پرستی پر تنقید کا کلیہ اور اصول ہاتھ آجاتا ہے۔ پے لی (William Paley ۱۷۴۳-۱۸۰۵) ''فطری دینیات'' (Natural theology) روسو کی خدا پرستی سے متعلق تفصیلات کا مطالعہ مذکورہ خیال کی تائید کرتا ہے۔ اس کے علاوہ انٹرنیٹ پر ۲۱ویں صدی کا یہ تازہ مضمون بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔:

Why deism fails as a philosophical paradigm of the universe:by Rich Deem /browse/deism wwwdistancy.com Deism/by branch.doctrine contact evidence for God from science) اور اسی تناظر میں حضرت نانوتویؒ کا آگے کا بیان ملاحظہ فرمائیے۔

خدا تعالیٰ کو نفع وضرر کا مالک اور جملہ محاسن کا اصل ومنبع اعتقاد کرنے کے اثرات

بقاوفنا میں بندے کا خدا کی طرف محتاج ہونے کا اصولی اثر:

☆ خدا کی طرف روئے نیاز اور تفویض کا دائمی اور ضروری ہونا

☆ خدا کی عظمت وکبریائی کا اِستحضار اور اپنی حقارت وبے ثباتی پر نظر کا ضروری ہونا

خدا تعالیٰ کو نفع وضرر کا مالک اور جملہ محاسن کی اصل ومنبع اعتقاد کرنے کے اثرات

اصول موضوعہ:

علیٰ ہذا القیاس، اِس اعتقاد کے ساتھ کہ خدا تعالیٰ ہمارے نفع وضرر کا مالک ومختار ہے، اور تمام محاسن کی اصل اور منبع ہے، جونسے اعمال کو اِس (اعتقاد) سے ایسی نسبت ہو جیسی ہماری روح (۱) کے ساتھ بدن اور اُس کے قوائے مختلفہ کو (۲) جیسے قوت باصرہ اور قوت

(۱) یہاں روح سے مراد وہ نہیں ہے جس کے متعلق قرآن میں قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وارد ہوا ہے، اور نہ ہی وہ روح مراد ہے جو مجرد عن المادہ ہوتی ہے جس سے صوفیائے کرام بحث کرتے ہیں؛ بلکہ مراد روحِ طبی ہے، یعنی وہ لطیف و بخاری جسم ہے جو لطیف اخلاط سے پیدا ہوتا ہے جس طرح کثیف اخلاط سے اعضاء پیدا ہوتے ہیں۔ یہ لطیف اجزاء چوں کہ ہوائی شکل کے ہوتے ہیں، اس لیے امام محمد قاسم نانوتویؒ اِسے روح ہوائی کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔

(۲) قوی قوت کی جمع ہے۔ اعضاء میں اثر کرنے کی صفت یا عمل کے سرچشمے کو قوت کہا جاتا ہے۔ کوئی فعل بغیر قوت کی موجودگی کے انجام نہیں پاسکتا۔ قوت کی تین قسمیں ہیں۔ الف: قوتِ نفسانیہ۔ ب: قوتِ حیوانیہ۔ ج: قوتِ طبعیہ۔

قوتِ نفسانیہ: وہ قوت ہے جس سے تمام اعضاء میں حس وحرکت پیدا ہوتی ہے اور جن اعضاء میں یہ قوت پائی جاتی ہے وہ اعضائے نفسانیہ کہلاتے ہیں، مثلاً دماغ، اعصاب، اعضائے حواس۔ قوت نفسانیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ☆: قوتِ محرکہ۔ ☆: قوتِ مدرکہ۔ قوائے مدرکہ کی دس قسمیں ہیں۔ پانچ ظاہری جنہیں حواسِ خمسہ ظاہرہ کہتے ہیں (یہی قوائے مدرکہ ظاہرہ کہلاتے ہیں، وہ یہ ہیں: آنکھ، کان، ناک، زبان اور جلد یعنی ۱: قوتِ باصرہ۔ ۲: قوتِ سامعہ ۳: قوتِ شامہ ۴: قوتِ ذائقہ ۵: قوتِ لامسہ۔ پانچ باطنی جنہیں حواسِ خمسہ باطنہ کہتے ہیں یہی قوائے مدرکہ باطنہ کہلاتے ہیں، وہ یہ ہیں۔ ۱: حس مشترک۔ ۲: خیال۔ ۳: متصرفہ۔ ۴: واہمہ۔ ۵: حافظہ۔

سامعہ کو مثلاً بدن کے اعضائے مختلفہ یعنی آنکھ، کان کے ساتھ۔(۳) تو وہ اعمال بھی من جملہ عبادات شمار کیے جائیں گے۔

ہاں! اتنا فرق ہوگا جتنا روح اور بدن اور قوت باصرہ اور آنکھ میں فرق ہے۔ یعنی جیسے روح ہماری اصلی حقیقت ہے اور عالمِ اجسام میں بدن اُس کا قائم مقام ہے۔ قوت باصرہ اِبصار (دیکھنے کے عمل) میں اصل ہے اور آنکھ عالمِ اجسام میں اُس کی خلیفہ۔ ایسے ہی اصل عبادت وہ اعتقادِ دلی ہوگا اور وہ اعمال عالمِ اَعمال میں اُس (اعتقادِ دلی) کے خلیفہ۔

سو جیسے قوتِ باصرہ کا خلیفہ آنکھ ہی ہوتی ہے، کان نہیں ہوتا۔ اور آنکھ قوتِ باصرہ ہی کا خلیفہ ہوتی ہے، قوت سامعہ کا خلیفہ نہیں ہوتی۔ ایسے ہی اِعتقادِ مذکور (اعتقادِ دلی تو اصل ہوگا اور اُس) کا خلیفہ وہی اعمال ہوں گے جن کو وہ نسبت (اعتقاد کے قائم مقامی کی) حاصل ہو، اور (دیگر) اعمال نہ ہوں گے۔ اور وہ اعمال بھی اُسی (خاص) اِعتقاد کا خلیفہ سمجھے جائیں گے اور (دیگر) اعتقاد کے خلیفہ نہ ہوں گے۔

سو جیسے بدنِ انسانی کو دیکھ کر سارے معاملاتِ جسمانی انسان ہی کے مناسب کیے جاتے ہیں، گو اُس کے پردے میں روحِ خنزیر ہی کیوں نہ ہو۔ اور جسم، خنزیر ہو، تو سارے معاملاتِ جسمانی روحِ خنزیر ہی کے مناسب کیے جائیں گے، گو اُس کے پردے

---

(۳) الف: قوتِ باصرہ کا کام رنگ، روشنی اور اَشکال کا اِدراک کرنا ہے۔ جس علم میں قوتِ باصرہ اور اُس کے آلات و افعال سے بحث کی جاتی ہے، اُس کو علم المناظر (Opthalmology) کہا جاتا ہے۔ عین: آنکھ قوتِ باصرہ کا آلہ ہے۔ بینائی کا عمل نور کے وجود پر منحصر ہے، اِسی مناسبت سے اُن اعصاب کو جو روشنی کا اِدراک، احساس کرتے ہیں ''عصب النور'' کہا جاتا ہے۔ اور جس مقام پر یہ اعصاب ملتے ہیں، اُس مقام کو مجمع النور کہا جاتا ہے۔ آنکھ کا کرہ (کُرۃ العین) چند عصبی عروق اور رباطی جھلیوں سے بنتا ہے جن کو طبقاتِ العین کہتے ہیں۔ ب: قوتِ سامعہ کا کام آوازوں کا اِدراک ہے اور اُس کا آلہ کان (اُذُن) ہے۔ اِس عضو سے تموُّجاتِ صوتیہ کا اِحساس ہوتا ہے۔

میں روحِ انسانی ہی کیوں نہ ہو۔ ایسے ہی سجدہ وغیرہ اعمال کو جن کو اعتقادِ مذکور (اعتقادِ دلی) کے ساتھ نسبتِ مذکور (یعنی اعتقاد کے قائم مقامی کی نسبت) حاصل ہو، عبادت ہی کہیں گے، اگر چہ اُس شخص کی نسبت جس کو سجدہ کرتا ہے اعتقاد مذکور (اعتقادِ دلی) حاصل نہ ہو۔

بقااور فنا میں بندے کا خدا کی طرف محتاجگی کا اصولی اِقتضا:

اِس مثال کی تمہید کے بعد یہ گزارش ہے کہ جو شخص خدا کو مالکِ نفع وضرر سمجھے گا اور اپنے حدوث و بقا یعنی پیدائش اور دوام میں ایسی طرح اُس کی اِحتیاج کو معلوم کر لے گا جیسے دھوپ کو اپنے حدوث و بقا میں آفتاب کی ہر دم حاجت ہے:

خدا کی طرف دائمی روئے نیاز اور تفویض:

تو بالضرور اُس کو ہر دم خدا کی طرف روئے نیاز ہوگی۔ اور اپنی قدرت کو اُس کی قدرت سے مستعار سمجھ کر اُسی کے کاموں کے لیے روکے رکھے گا۔

خدا کی عظمت و کبریائی کا اِستحضار اور اپنی حقارت و بے ثباتی پر نظر:

سوا اِس کے اِس خیال کو یہ بھی لازم ہے کہ جیسے نورِ مستعار قطعاتِ زمین (زمین کے مختلف ٹکروں پر پھیلنے والا نور) آفتاب کے نور کا ایک ٹکرا ہے۔ اُس کا پورا نور اِس میں نہیں آیا اور اِس وجہ سے اُس (آفتاب) کی بڑائی، اور اِس (زمین پر پھیلنے والی دھوپ) کی چھوٹائی لازم ہے۔ ایسے ہی اپنی ہستی کو (جو اُس وجودِ لا محدود کا ایک پرتو ہے) ایک حصۂ حقیر سمجھے، اور خدا کے وجود کو عظیم الشان خیال کرے۔

اِدھر جیسے بوجہِ علیت آفتاب کا علوِ مراتب اور زمین کے نور کے مرتبہ میں کمی لازم ہے، ایسے ہی خدا کے علوِ مراتب اور اپنی پستیِ مرتبہ کا اعتقاد اور اقرار ضرور (ی) ہے؛ مگر روئے نیاز قلبی کا اُدھر ہونا دل کی بات ہے۔

خدا کی طرف محتاجگی کا اِقتضا

(اسرارِ عبادات)

۱۔ نماز

۲۔ زکوۃ

۳۔ صوم

۴۔ حج

۱۔ نماز

استقبالِ قبلہ:

احوالِ جسمانی میں اِس کا قائم مقام اگر ہوسکتا ہے، تو اُس جہت کا استقبال ہوسکتا ہے جو بمنزلۂ آئینہ۔ کہ بعض اوقات تجلی گاہِ آفتاب بن جاتا ہے۔ عالمِ اجسام میں خدا کی تجلی گاہ ہو۔(۱)

ہاتھوں کو باندھ کر کھڑا ہونا:

اور اُس کے کام کے لیے اپنی قدرت کے روکے رکھنے کے مقابلہ میں اگر ہے، تو اپنے ہاتھوں کو باندھ کر کھڑا ہو جانا ہے جو اِس بات کی طرف مشیر ہے کہ خدمت کے لیے استادہ ہیں۔

رکوع:

اور اُس کی عظمت کے لحاظ کے بعد جو اپنے نفس کی تحقیر کی کیفیت اپنے دل پر طاری ہونی چاہیے، عالم اجسام میں اُس کے قائم مقام اور اُس کے مقابلہ میں اگر ہے، تو جھک جانا ہے جس کو اصطلاح اہلِ اسلام میں رکوع کہتے ہیں۔

سجدہ:

اور اُس کے علو (بلندیِ) مراتب کے اعتقاد کے بعد جو اپنی پستی کے خیال کی کیفیت دل میں پیدا ہوتی ہے، اُس کے مقابلہ میں اور اُس کے قائم مقام اِس بدن کے

(۱) دیکھئے: مولانا محمد قاسم نانوتویؒ ''قبلہ نما''، مکتبہ دارالعلوم دیوبند۔

احوال وافعال میں اگر ہے، تو یہ ہے کہ اپنا سر اور منھ۔ جو محلِّ عزت سمجھے جاتے ہیں۔ زمین پر رکھے اور ناک اس کی خاکِ آستانہ پر رگڑے۔ اِس کو اہلِ اسلام ''سجدہ'' کہتے ہیں۔(۱)

افعالِ عبادت خدا کے سوا کسی اور کے لیے بجالانا شرک ہے:

مگر جب اِن افعالِ مذکورہ کو اِن امورِ قلبیہ کے ساتھ وہ نسبت ہوئی جو بدن کو روح کے ساتھ ہوتی ہے، تو جیسے بدنِ انسانی کو۔ بوجہِ نسبتِ مذکورہ (روح کی طرف نسبت کی وجہ سے)۔ انسان کہتے ہیں، ایسے ہی افعالِ مذکورہ (اِستقبالِ قبلہ، قیام، رکوع، سجدہ) کو بوجہِ نسبتِ مذکورہ (احتیاج و نیاز مندی)، عبادت کہنا لازم ہوگا۔ اور سوائے خدا کے اور کسی کے لیے اِن افعال کا بجالانا روا نہ ہوگا؛ (بلکہ) منجملہ شرک سمجھا جائے گا۔

۲-زکوٰۃ

تمہید:

اب اور سنئے! جب بوجہِ اِعتقادِ مشار الیہ واحوالِ مذکورہ (یعنی اِس اعتقاد کے ساتھ کہ خدا تعالیٰ ہمارے نفع وضرر کا مالک ومختار ہے، اپنی نیاز مندی سے) بندے نے

---

(۱) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجزائے صلوٰۃ مقصود بالذات ہیں...... نماز کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی محبوب عاشق سے کہے کہ ہم کو دیکھو اور ہم سے باتیں کرو۔ ہر چند کہ دیکھنا اور باتیں کرنا ایک عمل ہے؛ مگر ایسا عمل ہے کہ خود ہی عمل ہے اور خود ہی ثمرہ مقصود ہے اس سے کوئی اور ثمرہ مقصود نہیں...... نماز قیام وقعود ورکوع وسجود وقرأت سے مرکب ہے اور اِن ارکان کے ساتھ تسبیح وتقدیس وتکبیر وذکر بھی لگا ہوا ہے، یہ نماز کے اجزا ہیں۔ اب بتلایئے! اگر نماز فرض نہ ہوتی تو جو چیزیں نماز کے اندر ہیں کیا آپ اُن کو نہ ڈھونڈھتے یقیناً آپ خود اُن کو ڈھونڈھتے اور اُن کی طلب وتلاش میں عمر ختم کر دیتے۔'' (حکیم الامت: اشرف التفاسیر جلد۳ ص۴۵ تا ۴۶)

ثابت کر دکھایا کہ سراپا اطاعت ہوں، تو منجملہ ملازمانِ بارگاہِ احکم الحاکمین سمجھا جائے گا۔ اور بایں وجہ کہ اموالِ دنیوی مملوکِ خداوندِ مالک الملک ہیں۔ چناں چہ اِس کا ثبوت معروض ہو چکا ہے۔ اور پھر وہ اموال کسی نہ کسی قدر بندے کے قبض (قبضہ) وتصرُّف میں رہتے ہیں، اس لیے بندہ اُن اموال کی نسبت خازن وامین سمجھا جائے گا۔ اور اُس کے صَرف میں (مال کے خرچ کرنے میں) تابعِ فرمانِ خداوندی رہا کرے گا اور جو کچھ خرچ کرے گا، خدا کا مال سمجھ کر حسبِ اجازتِ خداوندی صرف کیا کرے گا۔ خود کھائے گا اور اپنے صرف میں لائے گا، تو خدا کی اجازت سے کھائے گا اور صرف میں لائے گا۔ اور کسی دوسرے کو دے، دلائے گا، تو حسبِ اجازتِ خداوندی دے دلائے گا۔

اسرار ومقاصدِ زکوٰۃ:

مگر خداوندِ کریم کے لطف ورحمت سے یہ بعید ہے کہ خود قابض وامین (بندہ) حاجت مند ہو اور پھر اوروں کو دلوائے۔ علیٰ ہذا القیاس یہ بھی مستبعد ہے کہ ایک شخص کی حفاظت میں خزانہ کثیر موجود ہو اور پھر محتاجوں کو ترسائے اور نہ دلوائے؛ اس لیے یہ بات قرینۂ حکمت ہے کہ تھوڑے اموال میں سے تو کسی اور کو نہ دلوائیں اور زیادہ ہو، تو اوروں کے لیے حصّہ تجویز کر دیں۔ اِس صورت میں اِس بندے کا حصہ مذکور (تجویز کردہ حصہ) کو دینا اور حسبِ ارشادِ خداوندی صرف کرنا (اور خرچ کرنا) بطورِ نیابت ہوگا۔ یعنی جیسے خادم اگر حسبِ اجازت اپنے آقا کے مال میں سے کسی کو کچھ دیتا ہے، تو وہ آقا کا دیا ہوا سمجھا جاتا ہے اور خادم محض نائبِ داد ودہش ہوتا ہے۔ اس قسم کی عبادت کو اہلِ اسلام زکوۃ کہتے ہیں۔ (۱)

---

(۱) ''لفظ زکوٰۃ تزکیہ سے نکلا ہے۔ جس کے معنی پاک کرنے کے ہیں اور زکوٰۃ کے معنی پاکی نمو وترقی کے ہیں۔ چوں کہ زکوٰۃ انسان کے لیے بخل وگناہ وعذاب سے پاکی، صفائی وطہارت کی موجب اور ترقی مال وطہارت دل کی باعث ہے، =

یہ دونوں باتیں (نماز اور زکوۃ) جن میں سے ایک (نماز) تو بجمیعِ الوجوہ عبادت ہے۔ اور دوسری بات (زکاۃ) بوجہِ مذکور (حکم کے مطابق تجویز کردہ حصہ دوسرے کو دینا) تو نیابت اور بوجہِ فرمابرداری عبادت ہے؛ (لیکن دونوں ہی) خدا کے مالک الملک اور احکم الحاکمین ہونے کا ثمرہ ہے جس کے اِثبات سے بحمد للہ فراغت ہوچکی۔

صوم و حج

تمہید:

اب رہی خدا کی محبوبیت اور اس کی خوبیاں، جس کو جمال سے تعبیر کیجیے تو بجا ہے۔ (جملہ محاسن کی اصل اور منبع ہونے کی وجہ سے) اس کے متعلق بھی دو ہی باتیں ہونی چاہییے:

۱: ایک تو خدا کے سوا اور چیزوں سے بے غرضی، کیوں کہ جب غلبۂ محبتِ محبوبانِ مجازی میں کسی چیز کی پرواہ نہیں رہتی، تو محبوبِ حقیقی کی محبت میں یہ بات کیوں نہ ہوگی!

۲: دوسری اِس بے غرضی کے بعد اپنے محبوب یعنی خدا کے شوق میں محو ہوجانا، اور

=لہٰذا اس فعل کا نام زکوۃ ہوا، اسی طرف خدا تعالیٰ قرآن کریم میں اشارہ فرماتا ہے ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا﴾ اور اس فعل کا نام صدقہ اس لیے ہوا کہ یہ فعل صدقہ دینے والے کے ایمان کی تصدیق کرتا ہے اور اس کی قلبی حالت یعنی صدق وصفائی نیت کی یہ علامت ہے۔'' (المصالح العقلية: ۱۳۴ تا ۱۴۲) اِس سے بخل کا باطنی رذیلہ دور ہوجاتا ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''اور زکوۃ بخل کا عیب دور کرنے کے لیے اور محتاجوں کی حاجت پوری ہونے کے لیے اور روزہ نفس کو مغلوب کرنے کے لیے'' ہے۔
(حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ ترجمہ مفتی زین الاسلام قاسمی: ماۃ دروس؛ ایک سو اہم سبق ص ۵۴)

پھر بمقتضائے وقت کبھی وجد ہے۔(۱)کبھی کسی صحراء میں تصورِ یار میں عرض معروض ہے۔(۲) کبھی ناصح سے بیزاری(۳) کبھی اِخلاص سے جان ومال قربان کرنے کی تیاری(۴)علیٰ ہذاالقیاس جوکیفیتیں ہوا کرتی ہیں۔

۳-اسرارِعبادتِ صوم

اسرار ومقاصدِ صوم:

سو پہلی بات (یعنی خدا کے سوا اور چیزوں سے بے غرضی) کے مقابلے میں اور اُس کے قائم مقام تو روزے ہیں، جس میں اِس بات کی طرف اشارہ ہے کہ غلبۂ محبتِ الٰہی میں نہ کھانے سے مطلب رہا، نہ پینے کی حاجت، نہ مرد کو عورت سے غرض، نہ عورت کو مرد کا خیال۔اور جب اِن ہی باتوں سے دست برداری ہے تو اور کیا رہ گیا۔سوا اِن کے جو کچھ ہے، یا(تو) اِن کے حاصل کرنے کے سامان ہیں، جیسے کھیتی، نوکری، تجارت، مزدوری، یا اِن کا نتیجہ ہے، جیسا دوائے امراض جو کھانے پینے وغیرہ سے حادث ہوتے ہیں۔(۵)

(۱) جیسا کہ طواف اور سعی بین الصفا والمروۃ میں کیفیت ہوتی ہے۔(۲) جیسا کہ میدان عرفات میں حالت ہوتی ہے۔
(۳) جیسا کہ رمی جمرات میں۔(۴) جیسا کہ قربانی کے جانور کا خریدنا اور اُسے نحر کرنا۔
(۵) اہلِ اسرار وحِکم اور اہلِ معانی نے روزے کے فوائد وحِکم بیان کیے ہیں، مثلاً: ''روزے میں ایک خاص بات ایسی ہے جو کسی عبادت میں نہیں۔وہ یہ ہے کہ چوں کہ روزہ ہونے یا نہ ہونے کی بجز اللہ تعالیٰ کے کسی کو خبر نہیں ہوسکتی، اس لیے روزہ وہی رکھے گا جس کو اللہ تعالیٰ کی محبت یا اللہ تعالیٰ کا ڈر ہوگا۔اور اگر فی الحال اُس میں کچھ کمی بھی ہوگی تو تجربہ سے ثابت ہے کہ محبت وعظمت کے کام کرنے سے پیدا ہو جاتی ہے۔اس لیے روزہ رکھنے سے یہ کمی پوری ہو جائے گی۔اور ظاہر ہے کہ جس کے دل میں خدا تعالیٰ کا خوف اور محبت ہوگی، وہ دین میں کتنا مضبوط ہوگا، تو روزہ رکھنے میں دین کی مضبوطی کی خاصیت ثابت ہوگئی۔'''' پھر روزے کے فوائد وحِکم میں سے ایک تعدیلِ قوتِ بہیمیہ بھی ہے اور اس کے علاوہ، بعض یہ ہیں: (۱) روزہ سے انسان کی عقل کو نفس پر پورا پورا تسلط وغلبہ حاصل ہو جاتا ہے۔(۲) روزے سے =

۴-اسرارِ حج

اور دوسری بات (یعنی خدا کے شوق میں محو ہو جانا) کے مقابلہ میں:

احرام:

اول تو بتقاضائے شوق اُس طرف کی راہ لیتے ہیں جہاں تجلی ربانی ہو، اور پھر وہ بھی اِس کیفیت سے کہ نہ سر کی خبر، نہ پاؤں کا ہوش، نہ ناخنوں کی پرواہ، نہ بالوں کی غور پر داخت۔ سر برہنہ، پا برہنہ، ناخن بڑھے ہوئے، بال بڑھے ہوئے، پریشان صورت، نعرہ زناں (**اللّٰھم لبیک** کا نعرہ لگاتا) چلا جاتا ہے، اِس کو اہلِ اسلام ''احرام'' کہتے ہیں۔

طواف:

اور وہاں جاکر کبھی وجد میں گھومتا ہے اور کبھی اِدھر سے اُدھر نکل جاتا ہے، اور اُدھر سے اِدھر نکل آتا ہے اس کو ''طواف'' کہتے ہیں۔

وقوفِ عرفات، رمیِ جمار اور قربانی:

اُس کے بعد صحرائے عرفات میں تضرع وزاری ہے اور ناصح نادان یعنی شیطان کے خاص مکان پر سنگ باری ہے۔ اور چوں کہ عاشق کے حق میں نصیحت ایسی ہے جیسے جلتے توے پر پانی ڈال دیجیے، تو اس لیے بعد سنگباری بتقاضائے اخلاص جان و مال کے فدا

= خشیت اور تقویٰ کی صفت انسان میں پیدا ہو جاتی ہے؛ چناں چہ خدا تعالیٰ قرآن شریف میں فرماتا ہے ﴿**لعلکم تتقون**﴾ ترجمہ: یعنی روزہ تم پر اس لیے مقرر ہوا کہ تم متقی بن جاؤ (۳) روزہ رکھنے سے انسان کو اپنی عاجزی و مسکنت اور خدا تعالیٰ کے جلال اور اس کی قدرت پر نظر پڑتی ہے۔ روزہ محبتِ الٰہی کا ایک بڑا نشان ہے......یہی وجہ ہے کہ روزہ غیر اللہ کے لیے جائز نہیں ہے۔ (المصالح العقلیہ: ص۱۴۳، ۱۴۵، حیاۃ المسلمین: ص۲۳۹)

کرنے کی تیاری یعنی قربانی ہے، اور جانفشانی ہے۔ اِس قسم کی عبادت کو حج کہتے ہیں۔(۱)

(۱) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

''حج میں ایک خاص بات ایسی ہے جو اور عبادتوں میں نہیں، وہ یہ ہے کہ اور عبادتوں کے افعال میں کچھ عقلی مصلحتیں بھی آجاتی ہیں، مگر حج کے افعال میں بالکل عاشقانہ شان ہے، تو حج وہی کرے گا جس کا عشق عقل پر غالب ہوگا۔ اور اگر فی الحال اِس میں کچھ کمی بھی ہوگی تو تجربہ سے ثابت ہے کہ عاشقانہ کام کرنے سے عشق پیدا ہوجاتا ہے، اس لیے حج کرنے سے یہ کمی پوری ہوجائے گی۔ اور خاص کر جب اِن کاموں کو اِسی خیال سے کرے۔ اور ظاہر ہے کہ جس کے دل میں خدا تعالیٰ کا عشق ہوگا وہ دین میں کتنا مضبوط ہوگا۔ تو حج کرنے میں دین کی مضبوطی کی خاصیت ثابت ہوگئی۔''

''حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیت اللہ کے گرد پھرنا اور صفا مروہ کے درمیان پھیرے کرنا اور کنکریوں کا مارنا یہ سب اللہ تعالیٰ کی یاد کے قائم کرنے کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ (سننِ ابوداؤد باب الرمل)

یعنی گو ظاہر والوں کو تعجب ہوسکتا ہے کہ اس گھومنے، ڈورنے، کنکریاں مارنے میں عقلی مصلحت کیا ہے؟ مگر تم مصلحت مت ڈھونڈو۔ یوں سمجھو کہ خدا تعالیٰ کا حکم ہے اِس کے کرنے سے اُس کی یاد ہوتی ہے اور اُس سے علاقہ بڑھتا اور محبت کا امتحان ہوتا ہے کہ جو بات عقل میں بھی نہیں آئی، حکم سمجھ کر اس کو بھی مان لیا۔ پھر محبوب کے گھر کے بل بل قربان ہونا، اُس کے کوچہ میں دوڑے دوڑے پھرنا، کھلم کھلا عاشقانہ حرکات ہیں۔

زید بن اسلم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنا ہے فرماتے تھے کہ (اب طواف میں) شانے ہلاتے ہوئے دوڑنا اور شانوں کو چادرہ سے باہر نکال لینا، کس وجہ سے ہے؟ حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو (مکہ میں) قوت دے دی اور کفر کو اور کفر والوں کو مٹا دیا (اور یہ فعل شروع ہوا تھا ان ہی کو اپنی قوت دکھلانے کے لیے جیسا روایت میں آیا ہے)۔ اور باوجود اس کے (کہ اب مصلحت نہیں رہی مگر) ہم اس فعل کو نہ چھوڑیں گے، جس کو ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں (آپ کے اتباع اور حکم سے) کرتے تھے (کیوں کہ خود رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حجۃ الوداع میں عمل فرمایا جب کہ مکہ میں ایک بھی کافر نہ تھا۔ (سننِ ابوداؤد الرمل بحوالہ حیات المسلمین) اگر حج میں عاشقی کا رنگ غالب نہ ہوتا تو عقلی ضرورت ختم ہوگئی تھی تو یہ فعل بھی موقوف کردیا جاتا۔''

''حج کے سارے افعال کھلم کھلا اسی عاشقانہ رنگ کے ہیں یعنی مزدلفہ عرفات کے پہاڑوں میں پھرنا۔ لبیک کہنے میں چیخنا پکارنا، ننگے سر پھرنا، اپنی زندگی کو موت کی شکل بنالینا یعنی مردوں کا سا لباس پہننا، ناخن بال تک نہ اکھاڑنا، جوں تک کو نہ مارنا، جس سے دیوانوں کی صورت بھی ہوجاتی ہے۔ سر منڈوانا، کسی جانور کا شکار نہ کرنا، خاص حد=

حج، رمضان کے بعد ہونے کی حکمت:

مگر غیر محبوب سے بے غرضی جس کے مقابلے میں رمضان کے روزے ہیں اور شوق ومحنت ووجد وتضرع واخلاص۔ (جس کے لیے حج ہے)۔ میں باہم ارتباط تھا، اس لیے بعد رمضان ہی احرام کے شروع کرنے کے دن ہیں، یعنی شوال وذی قعدہ وعشرۂ ذی الحجہ کو اس کام کے لیے رکھا۔

۵۔ نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کا باہمی ربط

الغرض! اِدھر تو نماز وزکوٰۃ میں باہم ارتباط ہے اور اُدھر روزوں اور حج میں باہم ارتباط ہے۔ اتنا فرق ہے کہ وہاں اصل عبادت۔ جو بجمیع الوجوہ عبادت ہے۔ یعنی نماز مقدم ہے۔ اور زکوٰۃ۔ جو بوجہِ فرماں برداری عبادت ہے۔ اُس کے تابع اور اُس کے بعد۔ اور یہاں رمضان کے روزے۔ جو حقیقت میں عبادت نہیں؛ ورنہ خدا کو معبود ہوکر عابد ہونا پڑے گا، کیوں کہ وہ بھی نہ کھائے، نہ پیئے، نہ عورت کے پاس جائے(۱)؛ بلکہ بوجہِ فرماں

= کے اندر درخت نہ کاٹنا، گھاس تک نہ توڑنا، جس میں کوچۂ محبوب کا ادب بھی ہے۔ یہ کام عاقلوں کے ہیں یا عاشقوں کے؟ اور ان میں بعض افعال جو عورتوں کے لیے نہیں ہیں، اس میں ایک خاص وجہ ہے یعنی پردے کی مصلحت۔ اور خانہ کعبہ کے گرد گھومنا اور صفا مروہ کے بیچ میں دوڑنا اور خاص نشانوں پر کنکر پتھر مارنا اور حجر اسود کو بوسہ دینا اور زار زار رونا اور خاک آلودہ دھوپ میں جلتے ہوئے عرفات میں حاضر ہونا، اُن کے عاشقانہ افعال ہونے کا ذکر اوپر حدیثوں میں آچکا ہے۔" (حیات المسلمین روح ہفتدھم ملقب بہ بیت الدیان: ص۱۶۵تا۱۶۸)

(۱) خدا میں بھی کھانے پینے اور مباشرت کی نفی پائی جاتی ہے، لہٰذا اگر یہ افعال فی نفسہ عبادت ہیں، تو خدا کو عابد کہنا پڑے گا؛ مگر چوں کہ یہ سب باتیں عدمی ہیں اور عدمی اوصاف نہ تو فی الحقیقت عبادت ہوتے ہیں اور نہ خدائی سے سروکار رکھتے =

برداری عبادت ہے۔ مقدم ہیں اور حج۔ جو اصل میں عبادت ہے اور بجمیع الوجوہ اُس کا عبادت ہونا ظاہر ہے۔(۱) اِس سے مئوخر۔ وجہ اس کی خود ظاہر ہے (کہ) وہاں (نماز وزکوٰۃ میں) تو نماز کے بعد منصب نیابت وخدمت گزاری میسر آتا ہے۔(۲) اور یہاں (روزوں اور حج میں) عشق کی اول منزل یہی ہے کہ غیر خدا پر خاک ڈالیے (۳)

خدا تعالیٰ کا مملوک ومحکوم اور محبّ ومخلص ہونے کے آثار:(۴)

اس کے بعد اور سنئے۔ جب بندہ مملوک اور محکوم خدا ٹھہرا۔ اِدھر خدا کا محبّ ومخلص بنا، تو بالضرور دو باتیں اُس کو بتقاضائے غلامی و(بتقاضائے) محبت کرنی پڑیں گی۔

= ہیں۔ اور روزہ کے عدمی شی ہونے کی وجہ سے ہی اُس کا یہ ثمرہ ظاہر ہوتا ہے کہ مثلاً ''نماز میں کوئی مُفسِدِ صلوٰۃ نسیان سے طاری ہو جائے، تو نماز فاسد ہو جاتی ہے اور روزہ میں کوئی فعلِ نسیان ہو جائے، تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اِس کی وجہ یہی ہے کہ نماز کی ہیئت مُذکّر ہے' اس لیے نسیان عذر نہیں روزہ کی ہیئت مُذکّر نہیں اس لیے نسیان عذر ہے'۔ اور ظاہر ہے کہ نماز کا مُذکّر ہونا، اُس کے ''وجودی'' ہونے اور صوم کا مُذکّر نہ ہونا، اُس کے عدمی ہونے کی دلیل ہے۔''

(اشرف التفاسیر: ج۱/ص۱۷، ۱۴۲۵ھ) ''وجودی'' اور ''عدمی'' کی بحث اور خدا تعالیٰ کے ''وجودی اوصاف'' ''ذاتی اوصاف'' اور وہ اوصاف جن میں عرضی ہونے کا لحاظ ہو پر تفصیلی گفتگو کے لیے ملاحظہ فرمائیے ''تقریر دل پذیر'': ص۲۴۲، ۲۶۲-۲۶۷، ۲۷۵-۲۷۷، ۲۸۹-۳۱۶)

(۱) کہ حج ایک ''وجودی'' فعل ہے، اس لیے عبادت ہے۔

(۲) جیسا کہ نماز اور زکوٰۃ کے بیان میں مذکور ہوا کہ نماز کی عبادت ادا کر کے بندے نے ثابت کر کھایا کہ سراپا اِطاعت ہوں، تو منجملہ ملازمانِ بارگاہِ احکم الحاکمین سمجھا گیا۔ اور بایں وجہ کہ اموالِ دنیوی مملوکِ خداوندِ مالک الملک ہیں اور بندہ اُن کا خازن وامین اور خرچ میں تابع فرمان خداوندی)

(۳) جس کا اظہار ناصح پر سنگباری، جان ومال کے فدا کرنے کی تیاری، قربانی اور جانفشانی سے ہوتا ہے۔) نیز ملاحظہ ہو اشرف التفاسیر ج۴، ص۲۴۸)۔

(۴) اِس مضمون کو ۱۰ صفحات پیشتر کے اِس مضمون سے مربوط کر کے سمجھنے کی سعی کی جائے: ''اِس اعتقاد کے ساتھ کہ خدا تعالیٰ ہمارے نفع وضرر کا مالک ومختار ہے، اور تمام محاسن کی اصل اور منبع ہے۔ الخ

۱: ایک تو جو خدا کے دوست ہوں جان و مال سے اُن کی مدد کرے۔ اور

۲: جو خدا کے دشمن ہوں، اُن کی جان و مال کی تاک میں رہے اور ان کی تذلیل سے نہ چوکے۔

پہلی کو حب فی اللہ اور دوسری کو بغض فی اللہ کہتے ہیں۔ سخاوت، مروت، ایثار، حسنِ اخلاق وحیا وصلۂ رحمی، عیب پوشی، نصیحت، خیر خواہی وغیرہ اہلِ اسلام کے ساتھ، اول سے متعلق ہیں (یعنی حب فی اللہ سے)۔ اور جہاد اور جزیہ کا لینا اور غنیمت کا لینا اور مناظرہ وغیرہ دوسرے (سے یعنی بغض فی اللہ) سے متعلق ہیں۔

شرک کی وضاحت:

اور سنئے! اِن سب باتوں (نماز، زکوٰۃ، صوم وحج) کو اگر غیر خدا کی خوشنودی کے لیے کرے اور نیت عبادت ہو، تو یہ سب کی سب باتیں شرک ہو جائیں گی، ورنہ (اگر نیت عبادت نہیں ہے اور غیر خدا کی خوشنودی کے لیے کرے، تو) نماز کے ارکان اور حج کے ارکان تو شرک ہوں گے۔ (البتہ) اور چیزوں کے ادا کرنے میں بغیر نیتِ عبادت، مشرک نہ بنے گا۔

زکوٰۃ وصوم کا نیتِ عبادت سے مشروط ہونے کی وجہ:

وجہ اِس تفریق کی یہی ہے کہ اصل عبادت یہ دو ہی باتیں (نماز اور حج) ہیں۔ اور اِن کی ہر ہر بات خدا کی عظمت اور اُس کے مطاع ہونے پر دلالت کرتی ہے۔(۱)

(۱) رہے زکوٰۃ اور صوم، تو یہ دونوں حقیقت میں عبادت نہیں؛ بلکہ بوجہِ فرمابرداری عبادت ہیں۔ اِس لیے جب تک اِن میں غیر اللہ کی عبادت کی نیت نہ کی جائے، شرک فی العبادت کے زمرے میں نہیں آئیں گی۔ ملاحظہ ہو ماقبل صفحات میں مذکور زکوٰۃ وصوم کے اسرار۔

(رکنِ ثانی)

رسالت

امور ہشت گانہ میں سے ۵ موضوعات یہاں زیر بحث لائے گئے ہیں:

۴: نبوت کی ضرورت۔

۵: علامات۔

۶: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا۔

۷: آپ کا خاتم النبیین ہونا۔

۸: آپ کی بعثت کے بعد آپ کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا۔

امر چہارم:

نبی کی ضرورت

(من جملہ امورِ ہشت گانہ)

نبی ورسول کی ضرورت

رسول کے لیے خدا کا مطیع ومقرب اور غلطیوں سے محفوظ ہونے کا ضروری ہونا

مسئلۂ تقرب وشفاعت اور نصاری کے بنیادی عقیدۂ کفارہ کا رد

(۴)

نبی کی ضرورت

اِن تقریراتِ لطیفہ کے بعد پھر یہ گزارش ہے کہ خداوندِ عالم جب حاکم اور مطاع و محبوب ٹھہرا، تو اُس کی رضا جوئی ہمارے ذمے فرض ہوئی۔ اور اُس کی رضا کے موافق کام کرنا ہمارے ذمے لازم ہوا۔ مگر یہ بات بے اطلاعِ رضا و غیرِ رضا (کے یعنی خداوند عالم کی رضا کن باتوں میں ہے اور ناراضگی کن چیزوں میں ہے، بغیر اُن کا علم حاصل ہوئے اِطاعت) متصور نہیں؛ مگر رضا کی اِطلاع کا یہ حال ہے کہ ہماری تمہاری رضا، غیر رضا بھی بدون ہمارے بتلائے کسی کو معلوم نہیں ہو سکتی، (تو) خداوند عالم کی رضا، غیر رضا بے اُس کے بتلائے کسی کو کیوں کر معلوم ہو سکے؟ یہاں تو یہ حال (ہے) کہ ہم جسمانی ہیں اور جسم سے زیادہ کوئی چیز ظاہر نہیں۔ پھر اس پر یہ حال ہے کہ سینہ سے سینہ ملا دیں اور دل کو چیر کر دکھلا دیں تو بھی دل کی بات دوسرے کو معلوم نہیں ہو سکتی۔ پھر خدائے عالم (کی بات کسی کو کیسے معلوم ہو سکتی ہے؟ وہ) تو (آسانی سے ظاہر ہونے والا کثیف جسم بھی نہیں، وہ نہ صرف لطیف ہے؛ بلکہ مادے سے مجرد اشیاء اور تمام لطیف چیزوں میں بھی) سب سے زیادہ لطیف ہے۔ اسی وجہ سے آج تک کسی کو دکھائی نہ دیا۔ پھر اُس کے دل کی بات بے اُس کے بتلائے کسی کو کیوں کر معلوم ہو سکے؟ اور ایک دو بات اگر بدلالتِ عقلِ سلیم کسی کے نزدیک لائق امر و نہیِ خداوندی معلوم بھی ہوں (کہ عقل کی رو سے فلاں کام کرنے کے ہیں اور فلاں کام کرنے کے نہیں ہیں، اس لیے یہ باتیں تو مامورات اور یہ منہی عنہ ہونی چاہئیں)،

تو اول (تو) اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خداوندِ عالم قابلیت امرونہی کا پابند ہی رہے (یعنی اُن باتوں کا پابند رہے کہ جو باتیں عقل کی رو سے امرونہی کے قابل ہیں، اُنہی میں اپنی رضا وناراضگی پنہار رکھے)۔ کیا عجب ہے کہ بوجہِ خودمختاری و بے نیازی اور کچھ حکم دیدے۔ علاوہ بریں اس قسم کے علم اجمالی سے کیا کام چلتا ہے۔ جب تک تفصیل اعمال من اولہ الی آخرہ معلوم نہ ہو جائے تعمیل حکم نہیں ہوسکتی۔ اس لیے اُس کے ارشاد کا انتظار ہے۔(۱)

نبی ورسول کی ضرورت:

مگر (اِرشادرسانی کے لیے مُرسَل الیہ بھی کوئی مُہتم بالشان محبتِ الٰہی میں سرشار، فہم وخوش خُلقی میں بلند واعلیٰ مرتبہ ہی ہونا چاہیے، کیوں کہ) اُس کی شانِ عالی کو دیکھئے! تو

---

(۱) مغرب میں اٹھارہویں صدی عیسویں میں چند سادہ اصولوں پر ایک ''فطری مذہب'' کی بنیاد رکھی گئی جس میں انسان کی آزادی، پسند وناپسند اور خیالات وعقائد کی تعیین میں خدائی احکام اور وحی پر مبنی ہدایات کی مداخلت کی ضرورت نہ تھی۔ (ڈاکٹر ظفر حسن: سرسید وحالی کا نظریۂ فطرت ۲۶۰، مکتبہ جدید پریس لاہور ۱۹۹۰)

''فطری مذہب'' کے اِن مغربی اصولوں سے دیگر ممالک کی طرح ہندوستان بھی متاثر ہوا۔ سرسید احمد خاں وہ پہلے مفکر ہیں جنہوں نے انیسویں صدی میں اسلام کے اصول وفروع کی مفاہمت (بین مذہبی تفہیم) کے ساتھ اُن اصولوں کو جاری کرنے پر پورا زور صرف کیا۔ شمس العلماء خواجہ الطاف حسین حالی اور شمس العلماء شبلی نعمانی نے اِس امر میں سرسید کی اتباع کی۔ اس کا اندازہ حالی کے مضمون ''الدین یسر'' اور شبلی کی کتاب ''الکلام'' کے مطالعہ سے کیا جاسکتا ہے۔

مغربی نظریۂ فطرت رائج کرتے وقت سرسید نے اس بات پر اصرار کیا کہ کائنات کا خالق تو خدا ہے، لیکن خالق نے اپنی بنائی ہوئی کائنات میں چند ایسے قانون رکھ دئے ہیں جو نہ بدلے ہیں، نہ بدلیں گے۔ گویا اس طرح انہوں نے خدا کے اختیار کو محدود کر دیا۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ ان قوانین کو انسان خود اپنی عقل کے ذریعے سے دریافت کرسکتا ہے۔''..... یہ وہی دو مغالطے ہیں جن میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے مغربی مفکر گرفتار تھے۔ لیکن اِس کے ساتھ ہی یہ وہ مغالطے ہیں جنہیں بیسویں صدی میں خود مغرب کی سائنس نے توڑ دیا ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نظریۂ فطرت ص ۲۶۰، ۲۶۱ و مابعد و نیز ص ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۷) لیکن بیسویں صدی عیسوی سے پہلے ہی مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے ''تقریر دل پذیر'' میں تفصیلی طور پر اور زیرِ نظر رسالہ میں اِجمالی طور پر مغالطوں کا اِزالہ فرما دیا۔

یہ بات کب ہوسکتی ہے کہ خود خداوند عالم ہر کس وناکس کو اپنی رضا، غیر رضا کی خبر دے اور ہر کسی کو منہ لگائے! بادشاہانِ دنیا اس تھوڑی سی نخوت پر (جو دوسرے ابنائے جنس کے مقابلے میں اُنہیں حاصل ہے) اپنے ہی بنی نوع سے نہیں کہتے۔ دوکان دوکان اور مکان مکان پر کہتے نہیں پھرتے۔ مقربانِ بارگاہ ہی سے کہہ دیتے ہیں، وہ اوروں کو سنا دیتے ہیں۔ اور بذریعہ اشتہارات ومنادی، اعلان کرادیتے ہیں۔ خداوندِ عالم کو ایسا کیا کم سمجھ لیا ہے کہ وہ ہر کسی سے کہتا پھرے۔ وہاں بھی یہی ہوگا کہ اپنے مقربوں سے اور اپنے خواصوں سے فرمائے اور وہ اوروں کو پہنچائیں۔ ایسے لوگوں کو اہلِ اسلام ''انبیاء اور پیغمبر اور رسول'' کہتے ہیں۔

رسول کے لیے خدا کا مطیع ومقرب اور غلطیوں سے محفوظ ہونا ضروری:

لیکن دنیا کے تقرب اور خواصی کے لیے سراپا اطاعت ہونا ضرور ہے۔ اپنے مخالفوں کو اپنی بارگاہ میں کون گھسنے دیتا ہے اور مسندِ قرب پر کون قدم رکھنے دیتا ہے۔ اس لیے یہ ضرور(ی) ہے کہ وہ مقرب جس پر اسرار و مافی الضمیر آشکارا کیے جائیں۔ یعنی اصولِ احکام سے اطلاع دی جائے۔ ظاہر وباطن میں مطیع ہوں۔ مگر جس کو خداوند علیم وخبیر باعتبار ظاہر وباطن مطیع وفرماں بردار سمجھے گا اس میں غلطی ممکن نہیں۔ البتہ بادشاہانِ دنیا موافق ومخالف و مطیع وعاصی ومخلص ومکار کے سمجھنے میں بسا اوقات غلطی کھا جاتے ہیں۔ اس لیے یہاں یہ ہوسکتا ہے کہ جس کو مطیع ومخلص سمجھا تھا وہ ایسا نہ نکلے یا بادشاہ کو۔ بوجہ غلطی۔ اُس کی طرف گمانِ مخالفت ومکاری پیدا ہوجائے اور اس لیے دربار سے نکالا جائے؛ مگر خدا تعالیٰ کی درگاہ کے مقرب۔ بوجہ عدمِ اِمکانِ غلط فہمی۔ ہمیشہ مطیع ومقرب ہی رہیں گے۔

مسئلۂ معصومیت، تقرب وشفاعت:

نظر بریں، یہ لازم ہے کہ انبیا معصوم بھی ہوں اور مرتبۂ تقربِ نبوت سے برطرف نہ کیے جائیں، گو خدمتِ نبوت کی تخفیف ہو جائے۔ لیکن جیسے مقربانِ بادشاہی اور خواصِ سلطانی مطیع ومقرب ہوتے ہیں، شریکِ خدائی نہیں ہوتے، اس لیے (اِس عقلی تمدنی قاعدے سے) اُن (انبیاء) کو یہ اختیار نہ ہوسکا کہ کسی کو بطورِ خود جنت یا جہنم میں داخل کر دیں۔ البتہ بوجہِ تقرب یہ ممکن ہے کہ وہ بکمالِ ادب کسی کی سفارش کریں یا کسی کی شکایت کریں۔ احباب کی سفارش کو۔ جو انبیاء علیہم السلام۔ در بارۂ ترقیِ مدارج یا مغفرتِ معاصی۔ خدا کی درگاہ میں کریں گے۔ اہلِ اسلام شفاعت کہتے ہیں۔

نصاریٰ کے بنیادی عقیدۂ ''کفارہ'' کا رد:

القصہ، انبیاء کی معصومیت اور اُن کی شفاعت گو قرینِ عقل ہے، پر اُن کی گنہگاری اور در بارۂ عطائے جنت یا اِدخالِ (جہنم) اُن کی خود مختاری ہرگز قرینِ عقل نہیں۔ اور نہ یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ کسی کے عوض کوئی جنت میں چلا جائے اور کسی کے عوض کوئی دوزخ میں رہ جائے۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ محبت اور عداوت کے لیے کوئی وجہ ضرور ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، انعام اور سزا کے لیے سبب کی حاجت ہے۔ جہاں جہاں وہ اسباب موجود ہوں گے وہاں وہاں محبت اور عداوت ہوگی۔ اور پھر جہاں جہاں محبت اور عداوت ہوگی، وہاں وہاں عنایات اور التفات اور کشیدگی اور انقباض بھی ضرور ہوگا۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ حسنِ جمال اور حسنِ خصال اور قرابت اور کمال اور احسان اور اعطاءِ مال تو کوئی کرے اور محبت اُن سے ہو جائے جن کی صورت اچھی، نہ سیرت بھلی، قرابت ہے نہ کمال ہے، احسان ہے نہ اعطائے مال ہے، اجنبی در اجنبی۔ احسان کے بدلے نقصان، راحت کے بدلے ایذا،

بھلائی کے عوض برائی کرتے رہتے ہیں۔ باوجود اِتنی ناانصافیوں کے، یہ بات تو بنی آدم میں بھی نہیں (کہ کرے کوئی اور بھرے کوئی، جرم کسی کا، سزا پائے کوئی، جو احسان کرے، اُسے نقصان اُٹھانا پڑے، جو ایذا پہنچائے، وہ اِنعام پائے)۔ خداوندِ دادگر میں (جہاں سے دادو دہش، انصاف واحسان عطا کیا جاتا ہے) یہ (ناانصافی) کیوں کر ہوسکتی ہے؟ اس لیے یہ ممکن نہیں کہ اطاعت کوئی کرے اور ثواب کا مستحق کوئی ہو جائے، گناہ کوئی کرے اور سزا کسی کو دی جائے۔ تابعداری تو انبیاء کریں اور مرحوم امتی ہو جائیں (یعنی انبیاء کو عذاب ہونے لگے اور رحم وکرم کا معاملہ نافرمان امتیوں کے ساتھ روا رکھا جائے)، اور گناہ اور تقصیر تو امتی کریں اور ملعون انبیاء علیہم السلام ہو جائیں، نعوذ باللہ منہا۔ (یہ بالکل خلافِ عقل ہے؛ بلکہ درست بات یہ ہے کہ) حضرت عیسیٰ علیہ السلام (ہوں) یا اور انبیاء (سب) بدستور ویسے ہی بارگاہِ قُربِ (خداوندی) میں اپنی شان وعظمت کے ساتھ موجود ہیں۔ نہ کبھی عذاب میں گرفتار ہوئے، نہ ہوں (گے) ان شاء اللہ۔ (اس لیے) اے حضرات نصاری! یہ سخت گستاخی ہے جو تم صاحب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نسبت تجویز کرتے ہو۔

امرِ پنجم:

نبوت کی علامات اور صفات

(من جملہ امورِ ہشت گانہ)

(۱) اِخلاص و محبتِ خداوندی

(۲) اخلاق حمیدہ

(۳) کمال عقل و فہم

(۵)

نبوت کی علامات اور صفات

اس تقریر کے ملاحظہ کرنے والوں کو یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ نبوت کے لیے اول یہ ضرور(ی) ہے کہ (جن کو نبی تجویز کیا جائے، وہ) ظاہر و باطن میں موافقِ مرضیِ خداوندی ہوں اور ظاہر و باطن سے اطاعتِ خدا کے لیے تیار ہوں۔ اس لیے کہ (دنیا میں بھی یہ قاعدہ جاری ہے کہ) جو اپنے موافق مرضی ہوتا ہے وہی (مقرّب بھی ہوسکتا ہے، یہی عقلی قاعدہ خدا تعالیٰ کے یہاں بھی معمول بہ ہے کہ جو ظاہر و باطن سے اطاعتِ خدا کے لیے تیار ہو، وہی) مقربِ ربانی ہوسکتا ہے۔ اور جو شخص ظاہر و باطن دونوں طرح مطیع وفرماں بردار ہو وہی شخص حاکمِ ماتحتِ خدا ہوسکتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ بے تقرب، بادشاہ سے کلام وگفتگو کوئی نہیں کرسکتا۔ اور بے تقرب، چوبدارِ بادشاہی کسی کے پاس سلام و پیام بادشاہی نہیں لاسکتا ہے۔ اسی طرح بے تقرب، شرفِ ہم کلامیِ خداوندی میسر نہیں آسکتی۔ اور بے تقربِ ربانی، ملائکہ سلام و پیامِ خداوندی نہیں لاسکتے؛ مگر بنائے تقرب جب موافقِ مرضی پر ہوئی، تو بالضرور نبی میں تین باتیں ضرور ہوں گی۔

۱: اِخلاص ومحبتِ خداوندی:

اول تو یہ کہ اِخلاص اور محبت خداوندی اِس قدر ہو کہ ارادۂ معصیت کی گنجائش ہی نہ ہو۔

۲: اخلاق حمیدہ:

دوسرے یہ کہ اخلاق حمیدہ وپسندیدہ ہوں۔ کیوں کہ ہر شخص اور ہر کام کرنے والا اپنے اخلاق کے موافق اور مناسب کام کیا کرتا ہے۔ سخی، دیا کرتے ہیں اور بخیل جمع کیا کرتے ہیں۔ خوش اخلاق، اخلاق سے پیش آتے ہیں اور راحت پہنچاتے ہیں۔ اور بداخلاق، بدی سے پیش آتے ہیں اور ایذا دیا کرتے ہیں۔ اس لیے ہر کار (کام) ایک خصلت سے مربوط ہوگا۔ اگر اچھی خصلت سے مربوط ہے، تو اچھا ہوگا، بری سے مربوط ہے تو برا ہوگا۔

اخلاق کے اچھے، برے ہونے کا معیار:

اور اخلاق کا اچھا برا ہونا، اِس پر منحصر ہے کہ خدا کے اخلاق کے موافق ہو یا مخالف۔ جو خلق موافق ہوگا، وہ اچھا سمجھا جائے گا۔ جو مخالف ہوگا، وہ برا ہوگا۔ اس لیے جو باتیں موافقِ اخلاق خداوندی ہوں، اُن کا برا کہنا بجز ناقص فہموں (کم فہموں) کے اور کسی کا کام نہیں۔ مثلاً خداوندِ عالم بالاتفاق سب کے نزدیک اچھوں سے خوش ہوتا ہے اور بروں سے ناخوش۔ اُن کو انعام دیتا ہے اِن کو سزا پہنچاتا ہے۔ پھر جو شخص ہو بہو ایسا ہو (کہ اچھوں سے خوش اور بروں سے ناخوش ہوتا ہو) اُس کو اوروں سے کامل اور جان ودل سے محبوب رکھنا چاہیے۔ نہ یہ کہ - بجائے محبت - عداوت اور - بجائے تعریف - اُس میں عیب نکالنے لگیں۔

مقاتلۂ حربیین کا موافقِ عقل ہونا:

اِس وقت (خوش خلقی کے مذکورہ بالا معیار کو نظر میں رکھتے ہوئے) حضراتِ نصاریٰ کا یہ اعتراض جو حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے جہاد پر کرتے ہیں سراسر ناانصافی ہوگی۔

یہ دو باتیں یعنی اعمال (جو اخلاص اور محبت خداوندی سے ناشی ہوں) و اخلاق (جو خلقِ خداوندی کے موافق ہوں) تو ایک قسم کی باتیں ہیں، یعنی کرنے کی باتیں ہیں اور معاملات سے متعلق ہیں۔

(۳) کمال عقل وفہم:

تیسری بات جو از قسم دوم (یعنی اخلاق حمیدہ) ہے، وہ خوبیِ عقل وفہم ہے۔ کیوں کہ اول تو بدفہمی خود ایک ایسا عیب ہے کہ کیا کہیے! دوسرے تقربِ مقربین خود اِسی غرض سے ہوتا ہے کہ بات کہیے، تو سمجھ جائیں اور سمجھ کر خود بھی تعمیل کریں اور اوروں سے بھی کرائیں۔

امت کی عقل وفہم انبیاء کی عقل وفہم کا پرتو ہے:

اس لیے انبیاء علیہم السلام خدا اور امت کے بیچ میں ایسے ہوں گے جیسے آفتاب کے اور زمین کے بیچ میں قمر یعنی جیسے نورِ قمر آفتاب سے ماخوذ ہوتا ہے اور زمین تک پہنچتا ہے اور درحقیقت مادۂ نورانیِ زمین وہ نور قمر ہی ہوتا ہے، ایسے ہی مادۂ علم وفہمِ امت انبیاء ہی سے ماخوذ ہوتا ہے؛ مگر مادۂ علم وفہم وہی عقل ہے۔ اِس صورت میں عقل وفہمِ امت بالضرور مثل چاندنی۔ جو پرتوِ نورِ قمر ہوتی ہے۔ پرتوِ عقل وفہمِ انبیاء علیہم السلام ہوگا۔

مادۂ حیات، انبیاء کی حیات سے ماخوذ ہے:

اور اس وجہ سے یہ لازم ہے کہ مادۂ حیاتِ امت بھی انبیاء کی حیات سے ماخوذ ہو، کیوں کہ عقل حیات سے جدا نہیں ہوسکتی۔ یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ حیات نہ ہو اور عقل ہو۔ (لہٰذا جب عقل انبیاء سے ماخوذ ہے، تو حیات بھی انبیاء ہی سے ماخوذ ہوگی)

امت کے اخلاق انبیاء سے ماخوذ ہوتے ہیں:

اور جب حیاتِ امت حیاتِ انبیاء سے ماخوذ ہوئی، تو بالضرور تمام اخلاقِ امت اخلاقِ انبیاء سے ماخوذ ہوں گے بشرطیکہ امت گمراہ نہ ہو۔ کیوں کہ امتِ گمراہ حقیقت میں امت ہی نہیں ہوتی۔

امت اور نبی کے علم وفہم میں فرق مستعار ومستعار منہ کا ہے:(۱)

بالجملہ امت اور نبی میں یہ (عارضی واصلی، مستعار ومستعار منہ کا) فرق ضرور ہے۔ اس لیے امت کی فہم اور اُن کے اخلاق اور اعمال اگر اچھے بھی ہوئے، تو ایسے ہوں گے جیسے زمین کا چاندنا ذات سے اچھی چیز ہے؛ مگر مثلِ نورِ قمر دوسروں تک پہنچ نہیں سکتا۔ اور اگر پہنچا بھی تو ایسا پہنچتا ہے جیسے چاندنی رات میں زمین کی چاندنی کے باعث دالان کے اندر اجالا ہو جاتا ہے (کہ وہ حقیقت میں نورِ قمر ہی ہے جس کا اثر زمین سے عبور کر کے دالان تک پہنچ گیا، خود زمین کا اپنا اثر نہیں)۔

الغرض! (خدا تعالیٰ سے) بنائے تقرب اِن تین باتوں (۱۔اخلاص ومحبت، ۲۔ اخلاقِ حمیدہ، ۳۔ خوبیِ عقل وفہم) پر ہے۔ بشرطیکہ اوروں کا (یعنی امتیوں کا) مادۂ فہم واخلاق اُن کے (نبیوں کے) فہم واخلاق سے ایسی نسبت رکھتا ہو جیسا معروض ہوا (یعنی جو نسبت مستعار کو مستعار منہ سے، اور عارضی کو اصلی سے ہوتی ہے)۔

امتیوں کے اخلاق کا باہمی تفاوت:

اس کے بعد تفاوتِ اخلاقِ امت ایسا ہوگا جیسا اشیائے مختلف الالوان کا ایک نور سے مختلف طور سے اچھا برا معلوم ہونا۔

---

(۱) استعارے کا اصول ملاحظہ ہو: ''توحید ذات کے منافی امور'' کے تحت ''وجود مستعار'' کا عنوان۔

امر ششم:

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی

نبوت وافضلیت

(من جملہ امورِ ہشت گانہ)

۱- معجزاتِ علمیہ (خوارقِ عادات متعلق علم)

الف: حسنِ تعلیم

ب: اخبار وواقعات

☆ مابعد الطبیعیاتی امور ☆ اَخبارِ مستقبلہ کی پیشن گوئیاں ☆ اَخبارِ ماضیہ

۲- حسنِ خلق

۳- معجزاتِ عملیہ (خوارقِ عادات متعلق عمل)

(۶)

محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت وافضلیت

الغرض! اصل نبوت تو ان دو باتوں کو مقتضی ہے کہ فہم سلیم واخلاق حمیدہ اس قدر ہوں۔(۱) رہے معجزات وہ بعد عطائے نبوت عطا کرتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ جس نے اظہارِ معجزات کے امتحان میں نمبر اول پایا اُس کو نبوت عطا کی، ورنہ ناکام رہا۔ اس لیے اہلِ عقل کو لازم ہے کہ اول فہم واخلاق واعمال کو میزانِ عقل میں تولیں اور پھر بولیں کہ کون نبی ہے اور کون نہیں۔

انبیاء کا اعتقاد اور محبت جزوِ ایمان ہے:

(مذکورہ بالا معیار پر تمام انبیا بہ شمول محمد صلی اللہ علیہ وسلم پورے اُترتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ) اہلِ اسلام تو سب ہی انبیاء علیہم السلام کے درم ناخریدہ غلام ہیں۔ خاص کر اُن اولوالعزموں کے جن کی تاثیر اور اولوالعزمی اور علوِ ہمت سے دینِ خداوندی نے بہت شیوع پایا۔ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام۔ کیوں کہ انبیاء کا اعتقاد اور محبت، اہل اسلام کے نزدیک جزوِ ایمان ہے۔

---

(۱) تیسری بات (خوبیِ عقل وفہم) درحقیقت اخلاق حمیدہ کی ہی قسم سے ہے، جیسا کہ گزشتہ بیان میں اِس کی وضاحت آچکی ہے۔

مگر (اہلِ اسلام) اُن (اولوالعزموں) سے اور باقی تمام انبیا سے بڑھ کر حضرت خاتم النبیین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سمجھتے ہیں اور اُن کو سب میں افضل اور سب کا سردار جانتے ہیں۔ اہلِ انصاف کے لیے تو بشرط فہم سلیم (میزانِ عقل سے) موازنۂ احوال محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور احوالِ دیگر انبیاء کافی ہے۔(اِس موقع پر بعض احوال بطورِ نمونے کے پیش کیے جاتے ہیں)۔

﴿معجزاتِ علمیہ﴾

ملک عرب کی جہالت اور درشت مزاجی اور گردن کشی کون نہیں جانتا؟ جس قوم میں ایسی جہالت ہو کہ نہ کوئی کتاب آسمانی ہو، نہ غیر آسمانی۔ اور اخلاق کا یہ حال کہ قتل کر دینا ایک (معمولی) بات ہو۔ فہم کی یہ کیفیت کہ پتھروں کو اٹھا لائے اور پوجنے لگے۔ اور گردن کشی کی یہ صورت کہ کسی بادشاہ کے کبھی مطیع نہ ہوئے۔ جفاکشی کی یہ نوبت کہ ایسے خشک ملک میں شاد و خرم عمر گزاریں۔ ایسے جاہلوں گردن کشوں کو راہ پر لانا ہی دشوار تھا، چہ جائیکہ علومِ الٰہیات واخلاق وسیاستِ مُدُن میں اور علمِ معاملات وعبادات میں رشکِ افلاطون وارسطو و دیگر حکمائے نامدار بنادیا۔

اعتبار نہ ہو تو اہلِ اسلام کی کتب اور اُن (دوسرے مذاہب کے پیروؤں کی) کتب کو موازنہ کر کے دیکھیں۔ مطالعہ کنان کتبِ فریقین کو معلوم ہوگا کہ اِن علوم میں اہلِ اسلام تمام عالم کے علماء پر سبقت لے گئے۔ نہ یہ تدقیقات کہیں ہیں، نہ ہی تحقیقات کہیں ہیں۔ جن کے شاگردوں کے علوم کا یہ حال ہے خود موجدِ علوم کا کیا حال ہوگا! اگر یہ بھی معجزہ نہیں تو اور کیا ہے؟ (۱)

(۱) نیز دیکھئے ''جواب ترکی بہ ترکی'' ص ۲۹۳-۳۰۷ مجموعہ ہفت رسائل شیخ الہند اکیڈمی۔

معجزاتِ علمیہ کا مرتبہ معجزاتِ عملیہ سے بڑھا ہوا ہے:

صاحبو! انصاف کرو تو معلوم ہوگا کہ یہ معجزہ (کہ جاہلوں، گردن کشوں کو علوم میں رشکِ افلاطون وارسطو بنا دیا) اور انبیاء کے معجزات سے کس قدر بڑھا ہوا ہے۔

علم کو عمل پر شرف حاصل ہے:

سب جانتے ہیں کہ علم کو عمل پر شرف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر فن میں اُس فن کے استادوں کی تعظیم کی جاتی ہے۔ ہر ہر سر رشتہ میں افسروں کو۔ باوجودیکہ اُن کے کام میں بمقابلہ خدماتِ اَتباع (ماتحتوں کی خدمات کے مقابلے میں) بہت کم محنت ہوتی ہے۔ تنخواہ زیادہ دیتے ہیں۔ یہ شرف علم نہیں تو اور کیا ہے؟ خود انبیاء ہی کو دیکھو! اُمتی آدمی بسا اوقات مجاہدہ وریاضت میں اُن سے بڑھے ہوئے نظر آتے ہیں؛ مگر مرتبے میں انبیاء کے برابر نہیں ہوسکتے۔ وجہ اِس کی بجز شرفِ علم وتعلیم اور کیا ہے؟ الغرض بوجہِ علم وتعلیم ہی انبیاء امتیوں سے ممتاز ہوتے ہیں۔ بوجہِ عبادت (ظاہری) وریاضتِ (جسمانی) ممتاز نہیں ہوتے۔ مگر جب یہ ہے تو پھر علم، عمل سے بالضرور افضل ہوگا۔ اس لیے معجزاتِ علمیہ معجزاتِ عملیہ سے کہیں زیادہ (بلند مرتبہ) ہوں گے۔

معجزاتِ عملیہ کی تعریف:

مگر معجزات عملی اُس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص نبوت (کا دعوی) کرکے ایسا کام کر دکھائے کہ اور سب (لوگ) اُس کام کے کرنے سے عاجز آجائیں۔

معجزاتِ علمیہ کی تعریف:

اس صورت میں معجزات علمی اُس کا نام ہوگا کہ کوئی شخص دعوئ نبوت کرکے ایسے علوم ظاہر کرے کہ اور اقران وامثال اُس کے مقابلے میں عاجز آجائیں۔

الف: حسنِ تعلیم:

مگر علوم میں بھی فرق ہے یعنی جیسے (عرقِ) گلاب ہو یا پیشاب ہو، دیکھنے میں دونوں برابر ہیں؛ مگر (اِن دونوں میں سے) جس کو دیکھتے ہیں اُس میں (دوسرے کے مقابلے میں) اتنا تفاوت ہے کہ اُس سے زیادہ اور کیا ہوگا؟ ایک پاک اور خوشبودار دوسرا ناپاک اور بدبودار (ایک لطیف و مُفرِّح دوسرا کثیف، مُکَدّر متُعفن)۔ ایسے ہی علم ذات وصفاتِ خداوندی اور علم اَسرارِ احکامِ خداوندی اور علمِ معلومات باقیہ میں یہی فرق ہے ؛بل کہ غور سے دیکھئے تو اِس سے زیادہ فرق ہے۔ اس لیے کہ گلاب و پیشاب میں اتنا تو اتحاد ہے کہ یہ بھی مخلوق وہ بھی مخلوق۔ خالق اور مخلوق میں تو اتنا بھی اتحاد اور مناسبت نہیں۔

ب: اخبار و واقعات ☆ مابعد الطبیعیاتی امور ☆ اَخبارِ مستقبلہ کی پیشن گوئیاں :

اِدھر دیکھیے علم وقائع میں بھی باہم فرق ہے۔ دنیا کے وقائع کی اگر کوئی شخص خبر دے تو پھروَرے (اِدھر) ہی کی خبر دیتا ہے۔ پر جو شخص وقائعِ آخرت کی خبر دیتا ہے وہ دُور تک (ما بعد الطبیعیاتی امور-Prediction of metaphysical event-) کی خبر دیتا ہے۔ اور چوں کہ خبرِ مستقبل کا اعجاز بہ نسبت ماضی کے زیادہ ظاہر ہے- کیوں کہ یہاں (ماضی کی خبر میں) تو کسی قسم کی اطلاع (اور تاریخ سے ثبوت ہو جانے) کا بھی احتمال ہے، پر مستقبل میں یہ احتمال بھی نہیں ہوتا- اس لیے جو شخص کثرت سے امورِ مستقبلہ کی خبر دے اور امور مستقبلہ بھی بہت دور دور کے بیان کرے، تو اُس کا اعجازِ علمِ وقائع بہ نسبت دوسروں کے زیادہ ہوگا۔ اب دیکھیے کس کی پیشن گوئیاں زیادہ ہیں؟ اور پھر وہ بھی کہاں کہاں تک اور کس کس قدر دور دراز زمانہ کی باتیں ہیں۔!

ماورائے طبیعیات کے متعلق ایک شبہے کا اِزالہ:

شبہ: رہا یہ احتمال کہ آخرت تک کی پیشین گوئیوں کا صدق اور کذب کس کو معلوم ہے؟

جواب: اس کا یہ جواب ہے کہ کوئی پیشین گوئی کیوں نہ ہو قبلِ وقوع سب کا یہی حال ہوتا ہے۔ اگر وہ چار گھڑی پیشتر کی ہے تب تو اکثر حاضرین کو معلوم ہوگا، ورنہ بیان کسی کے سامنے کی جاتی ہے اور ظہور کسی کے سامنے ہوتا ہے۔(۱) تورات کی پیشین گوئیوں کو دیکھ لیجیے! بعض بعض تو اب تک ظہور میں نہیں آئیں۔ بہر حال پیشین گوئیاں اگلے ہی زمانہ میں جا کر معجزہ ہو جاتی ہیں، یعنی اُن کا معجزہ ہونا اگلے زمانہ میں معلوم ہوتا ہے: مگر (نبی کے ذریعہ بیان کیے گئے خوارق میں) ایک دو کا صدق اوروں کی تصدیق کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔ ادھر اور قرائن صادقہ اور معجزاتِ دیگر اُس کی تصدیق کرتے ہیں اور اس لیے قبلِ ظہور موجبِ یقین ہو جاتے ہیں۔ ہاں زمانہ ماضی کی باتیں۔ بشرطیکہ وجودِ اطلاعِ خارجی مفقود ہو۔ بیشک اِسی (نبی کے ذریعہ دی گئی اِطلاع کے) وقت معجزے سمجھے جائیں گے۔

☆: **مستقبل کی خبریں:**

بالجملہ ہمارے پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیاں بھی اس قدر ہیں

---

(۱) یہ بات تو تجربی علوم تک میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً حرکتِ ارض کے متعلق جونس کیپلر (۱۵۷۱- تا -۱۶۴۳ء) کی دریافت (جو ۱۶۰۰ء کے اوائل میں ہوئی) کا یہی قصہ ہے، کہ وہ اپنے سامنے اِس کی تصدیق نہیں پیش کر سکا؛ بلکہ اُلٹا یہ ہوا کہ زمانے نے اُس کی مخالفت کی، یہاں تک کہ اُسے حرکتِ ارض کے دعوے پر سزا دی گئی۔ حالاں کہ اُس کی یہ اطلاع طبعی اسباب کے تحت ریاضی کے حتمی قاعدے پر مبنی تھی، اُسے خود کو اپنے دعوے میں حق بجانب ہونا ثابت کرنے کے لیے عہدِ نیوٹن (تقریباً ۸۵ سال) انتظار کرنا پڑا۔ یعنی اُس کی موت کے ۴۵ سال بعد (۱۶۸۷ء میں) اِس امر کی تصدیق ہو سکی کہ تجربی معیار پر مبنی اُس کی خبر درست تھی۔ جب طبعیاتی حقائق تک کا یہ حال ہے کہ مدتوں بعد اُن کی واقعیت کھل پاتی ہے، تو خوارقِ عادات تو بعید در بعید امور سے متعلق ہوتی ہیں۔

کہ کسی اور نبی کی نہیں۔ کسی صاحب کا دعوی ہو، تو مقابلہ کر کے دیکھیں۔ جن میں کثرت سے صادق بھی ہو چکی ہیں۔ مثلاً خلافت کا ہونا حضرت عثمانؓ اور حضرت حسینؓ کا شہید ہونا اور حضرت حسنؓ کے ہاتھ پر دو گروہِ اعظم کا صلح ہو جانا، ملک کسریٰ اور ملک روم کا فتح ہونا، بیت المقدس کا فتح ہو جانا، مروانیوں اور عباسیوں کا بادشاہ ہونا، نار حجاز کا ظاہر ہونا، ترکوں کے ہاتھ سے اہلِ اسلام پر صدمات کا نازل ہونا، جیسا چنگیز خان کے زمانے میں ظاہر ہوا۔ اور سوا اِن کے اور بہت سی باتیں ظہور میں آچکی ہیں۔

☆: اَخبارِ ماضیہ جن کی ٹھیک اِطلاع تاریخ سے نہ ہو سکی تھی:

اِدھر وقائعِ ماضیہ کا یہ حال کہ۔ باوجود اُمی ہونے اور کسی عالمِ نصرانی یا یہودی کی صحبت کے نہ ہونے کے۔ وقائعِ انبیائے سابق کے احوال کا بیان فرمانا، ایسا روشن ہے کہ بجز متعصب ناانصاف اور کوئی انکار نہیں کر سکتا۔

۲: حسنِ خلق:

اب اخلاق کو دیکھیے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہیں کے امیر یا بادشاہ نہ تھے۔ آپ کا اِفلاس ایسا نہیں جو کوئی نہ جانتا ہو۔ اِس پر ایسے لشکر کی فراہمی جس نے اول تو تمام ملک عرب کو زیر و زبر کر دیا اور پھر فارس اور روم اور عراق کو چند عرصہ میں تسخیر کر لیا۔ اور اِس پر معاملات میں وہ شائستگی رہی کہ۔ کسی لشکری نے سوائے مقابلۂ جہاد کسی کی ایذا رسانی کسی طرح گوارا نہ کی۔ بجز تسخیرِ اخلاق اور کسی وجہ پر منطبق نہیں آسکتی۔ القصہ آپ کے علم و اخلاق کے دلائلِ قطعیہ کے آثار تو اب تک موجود ہیں۔ اس پر بھی کوئی نہ مانے، تو وہ جانے۔

امر ہفتم:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت

(من جملہ امور ہشت گانہ)

☆ قرآن اعلیٰ درجے کا علمی اعجاز ہے: الفاظِ قرآنی اور الفاظِ توریت واِنجیل کا موازنہ۔
☆ تورات وانجیل کتاب الٰہی ہے، نہ کہ کلامِ الٰہی۔
☆ جس نبی پر مراتبِ کمال ختم ہو جائیں، وہ خاتم النبیین ہوگا۔
☆ تمام عالم پر خاتم النبیین کے دین کا اتباع واجب ہے۔
☆ متمدن سوسائٹی کا ایک اہم اصول۔

(۷)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت

۱: اعجازی پہلو: قرآن اعلیٰ درجے کا علمی اِعجاز:

علاوہ بریں قرآن شریف جس کو تمام معجزات علمی میں بھی افضل واعلیٰ کہیے، ایسا برہانِ قاطع ہے کہ کسی سے کسی بات میں اُس کا مقابلہ نہ ہوسکا۔ علومِ ذات وصفات وتجلیات و بدءِ خلائق (ظہورِ مخلوقات) وعلمِ برزخ وعلمِ آخرت وعلمِ اخلاق وعلمِ احوال وعلمِ افعال وعلمِ تاریخ وغیرہ، اِس قدر ہیں کہ کسی کتاب میں اس قدر نہیں۔ کسی کو دعویٰ ہو تو لائے اور دکھائے۔

خاتمیت باعتبار فصاحت وبلاغت:

اِس پر فصاحت وبلاغت کا یہ حال کہ آج تک کسی سے مقابلہ نہ ہوسکا۔ مگر ہاں جیسے اجسام ومحسوسات کے حُسن وقُبح کا اِدراک ایک بار متصور نہیں۔ ایسے ہی اِن معجزات علمی کی خوبی۔ جو متضمنِ علوم عجیبہ ہیں۔ ایک بار متصور نہیں۔ (مکرر سہ کرر بغور مطالعہ ضروری ہے) مگر ظاہر ہے کہ (قرآن کے علوم عجیبہ کا اِدراک بار بار کے مطالعے کے بعد ہونا) یہ کمالِ لطافت پر دلالت کرتی ہے، نہ کہ نقصان پر۔

فصاحت وبلاغت کے اِدراک کے لیے ذوق سلیم کی ضرورت:

بالجملہ، اگر کسی بلید کم فہم کو وجوہِ فصاحت وبلاغتِ قرآنی (یعنی قرآن کی فصاحت وبلاغت کی نوعیتیں) ظاہر نہ ہوں، تو اِس سے اُس (قرآن) کا نقصان لازم نہیں آتا، کمال ہی ثابت ہوتا ہے۔

عبارتِ قرآنی کا حسن ورعنائی ہر شخص کو محسوس ہوتا ہے:

علاوہ بریں عبارتِ قرآنی ہر کس و ناکس رند بازاری کے نزدیک بھی ایسی طرح اور عبارتوں سے ممتاز ہوتی ہے جیسے کسی خوش نویس کا خط بدنویس کے خط سے۔

فصاحت وبلاغت: بدیہی ہے:

پھر جیسے تناسبِ خدوخالِ معشوقان اور تناسبِ حروفِ خطِ خوش نویساں معلوم ہو جاتا ہے اور پھر کوئی اُس کی حقیقت اِس سے زیادہ نہیں بتا سکتا کہ دیکھ لو یہ موجود ہے۔ ایسے ہی تناسبِ عبارتِ قرآنی۔ جو، وہی فصاحت وبلاغت ہے۔ ہر کسی کو معلوم ہو جاتا ہے۔ پر اُس کی حقیقت اِس سے زیادہ کوئی نہیں بتلا سکتا کہ دیکھ لو یہ موجود ہے۔

الفاظِ قرآنی اور الفاظِ توریت واِنجیل کا موازنہ:

الغرض معجزاتِ علمی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور سب (انبیاء) سے زیادہ ہیں۔ کیوں کہ کلامِ ربانی (سوائے خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے) اور کسی (نبی) کے لیے نازل نہیں ہوا۔

اہلِ کتاب کا اپنی کتاب کے متعلق اِعتراف:

چناں چہ خود اہلِ کتاب اِس بات کے معترف ہیں کہ الفاظِ توریت وانجیل مُنَزَّ ل من اللہ نہیں۔ وہاں (خدا تعالیٰ کے ہاں) سے فقط الہامِ معانی ہوا اور یہاں اکثر انبیاء یا حواریوں نے اُن کو اپنے الفاظ میں ادا کر دیا۔

دیگر کتب کے متعلق اہلِ اسلام کا اعتقاد:

اور اپنا یہ اعتقاد ہے کہ الفاظِ کتبِ سابقہ بھی اُسی طرف سے ہیں، پر وہ مرتبۂ فصاحت وبلاغت جو مناسبِ شانِ خداوندی ہے اور (دیگر) کتابوں میں اس لیے نہیں کہ

اُن کا مہبط (۱) خود صفتِ کلامِ خداوندی نہیں یا یوں کہو (الفاظِ کتبِ سابقہ) عبارتِ ملائکہ ہے، گو مضامین خداوندی ہے۔

توراۃ وانجیل کتاب الٰہی ہیں، نہ کہ کلامِ الٰہی:

اور شاید یہی وجہ ہے کہ توراۃ وانجیل کی نسبت قرآن وحدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آتا ہے، کلام اللہ کا لفظ نہیں آتا۔ اگر ہے تو ایک جا ہے (۲)؛ مگر وہاں (کلام اللہ کے مصداق میں) دو احتمال ہیں۔ ۱: ایک تو یہی توریت۔ ۲: دوسرے وہ کلام جو بعض بنی اسرائیل نے بمعیتِ حضرت موسیٰ علیہ السلام سنے تھے۔ اگر وہ کلام تھے تو اُس سے توریت کا عبارتِ خداوندی ہونا ثابت نہیں ہوسکتا۔ اور اگر خود توراۃ مراد ہے، تو وہ کلام ایسے سمجھو جیسے بعض شاعر، گنواروں سے اُنھیں کے محاوروں میں گفتگو کرنے لگتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ اُس وقت کلامِ شاعرِ مذکور اگرچہ بظاہر کلامِ شاعر ہی سمجھے جائیں گے؛ مگر منشأ اُس کلام کا اُس کا وہ کمال نہ ہوگا جس کو کمالِ شاعرانہ اور قوتِ فصاحت وبلاغت کہتے ہیں۔ ایسے ہی توراۃ کو بھی بہ نسبتِ خدا خیال فرمالیجیے۔ اور شاید یہی وجہ ہو کہ دعویٰ اعجازِ توریت وانجیل نہ کیا گیا، ورنہ ظاہر ہے کہ (اگر توریت کلام اللہ ہوتا، تو اُسے دعوی کرنا چاہیے تھا، اس لیے کہ یہ وصف توریت کے لیے ایک معجزہ ہوتا، کیوں کہ) اِس معجزے سے بڑھ کر اور کوئی معجزہ نہ تھا؛ چناں چہ اوپر معروض ہوچکا۔

۲: اعجازِ علمی کا اعلیٰ درجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص ہونا:

اور بایں وجہ کہ علم تمام اُن صفات سے جو مربی عالم ہیں یعنی اُن صفات کو عالم

---

(۱) جہاں سے دیگر کتب کا نزول ہوا۔

(۲) يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللّٰهِ (البقرۃ:۷۵)

سے تعلق ہے، جیسے علم و قدرت، ارادہ، مشیت، کلام، (۳) کیوں کہ علم کو معلوم اور قدرت کو مقدور اور ارادہ کو مراد اور مشیت کو مرغوب اور کلام کو مخاطب کی ضرورت ہے (چوں کہ تعلق و تربیت میں سب سے ضروری، اعلیٰ اور اہم شی علم ہے) اس لیے وہ نبی جس کے پاس معجزہ علمی ہو، تمام اُن نبیوں سے اعلیٰ درجے میں ہوگا جو معجزۂ عملی رکھتے ہوں گے۔ کیوں کہ جس درجے کا معجزہ ہوگا، وہ معجزہ اِس بات پر دلالت کرے گا کہ صاحب معجزہ اُس درجے میں یکتائے روزگار ہے اور اُس فن میں بڑا سردار ہے۔ اس لیے ہمارے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی افضلیت کا اقرار بشرطِ فہم و انصاف ضرور(ی) ہے۔

نتیجۂ بحث

۱: جس نبی پر مراتبِ کمال ختم ہو جائیں، وہ خاتم النبیین ہوگا :

علیٰ ہذا القیاس، جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ علم سے اوپر کوئی ایسی صفت نہیں جس کو عالم سے تعلق ہو، تو خواہ مخواہ اِس بات کا یقین پیدا ہو جاتا ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام مراتبِ کمال ایسی طرح ختم ہو گئے جیسے بادشاہ پر مراتبِ حکومت ختم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے جیسے بادشاہ کو خاتم الحکام کہہ سکتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الکاملین اور خاتم النبیین کہہ سکتے ہیں۔

۲: تمام عالم پر خاتم النبیین کے دین کا اتباع واجب ہے:

مگر جس شخص پر مراتبِ کمال ختم ہو جائیں گے، تو بایں وجہ کہ نبوت سب کمالاتِ بشری میں اعلیٰ ہے۔ چناں چہ مسلم بھی ہے اور تقریر متعلق بحث تقرب بھی۔ جو اوپر گذر چکی

(۳) ایسی صفات کل سات ہیں، پانچ یہاں ذکر کی گئیں، جن سے گفتگو متعلق ہے۔ پہلی اور ساتویں صفات: حیات (جو کہ علم سے پہلے ہے) اور تکوین ہیں۔ (''تقریر دل پذیر'' کے حوالے سے اس کا تذکرہ گزر چکا)

ہے(۱)۔ اس پر شاہد ہے۔ اس لیے آپ کے دین کے ظہور کے بعد (نہ صرف دیگر انسان و اہلِ مذاہب؛ بلکہ) سب اہلِ کتاب کو بھی اُن کا اتباع ضروری ہوگا، کیوں کہ:

تائیدات: ۱: متمدن سوسائٹی کا اصول:

حاکمِ اعلیٰ کا اِتباع تو حکامِ ماتحت کے ذمے بھی ہوتا ہے، رعایا تو کس شمار میں ہیں۔ علاوہ بریں، جیسے لارڈلٹن کے زمانے میں لارڈلٹن کا اتباع ضروری ہے، اُس وقت احکام لارڈ نارتھ بروک کا اتباع کافی نہیں ہوسکتا۔ اور نہ اُس کا اتباع باعثِ نجات سمجھا جاتا ہے۔ ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ بابرکات میں اور اُن کے بعد، انبیائے سابق کا اِتباع کافی اور موجبِ نجات نہیں ہوسکتا۔

۲: دیگر کسی نبی نے دعوائے خاتمیت نہیں کیا:

اور یہی وجہ ہوئی کہ سوائے آپ کے اور کسی نبی نے دعوائے خاتمیت نہ کیا۔

۳: حضرت عیسیٰ کی پیش گوئی:

بل کہ انجیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ - جہان کا سردار آتا ہے- خود اِس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ خاتم نہیں۔ کیوں کہ حسبِ اِشارۂ مثالِ خاتمیت، بادشاہِ خاتم وہی ہوگا جو سارے جہان کا سردار ہو۔ اِس وجہ سے ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب میں افضل سمجھتے ہیں۔ پھر یہ آپ کا خاتم ہونا آپ کے سردار ہونے پر دلالت کرتا ہے اور بقرینۂ دعوائے خاتمیت - جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے - یہ بات یقینی سمجھتے ہیں کہ وہ جہان کے سردار جن کی خبر حضرت عیسیٰ دیتے ہیں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں۔

---

(۱) ملاحظہ ہو امرِ پنجم: نبوت کی علامات اور صفات۔

امرِ ہشتم:

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا

(من جملہ امورِ ہشت گانہ)

۱- نسخِ احکام کا شبہہ

۲- ''کلام اللہ''، ''کلیم اللہ'' اور ''کلمہ'' سے پیدا ہونے والا اِشتباہ۔

(۸)

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اِتباع میں نجات کا منحصر ہونا

۱: نسخِ احکام کا شبہ:

رہا یہ شبہ کہ یہ صورت نسخِ احکام کی ہے (کہ دینِ محمدی کے ظہور کے بعد دیگر نبیوں کا دین منسوخ ہو جائے،) اور نسخِ احکام چوں کہ غلطیِ حکمِ اول پر دلالت کرتا ہے اور خدا کے علوم اور احکام میں غلطی متصور نہیں، اس لیے یہ بات بھی غلط ہوگی کہ سوائے اتباعِ محمدی اور کسی طرح نجات متصور نہیں۔(۱)

جواب:

اِس کا جواب یہ ہے کہ نسخ فقط تبدیلی احکام کو کہتے ہیں، غلطی کا اشارہ اِس میں سے سمجھ لینا سخت نا انصافی ہے۔(یعنی یہ سمجھنا کہ نسخ احکام غلطیِ حکمِ اول پر دلالت کرتا ہے، درست نہیں۔وجہ اِس کی یہ ہے کہ) یہ لفظ عربی ہے، اِس کے معنی ہم سے پوچھنے تھے، پھر اعتراض کرنا تھا۔ سنیے! خدا کے احکام کا نسخ اِس قسم کا ہوتا ہے جیسے طبیب کا منضج کے نسخہ کی

---

(۱) یہ شبہ نہ صرف عیسائی پیش کرتے ہیں؛ بلکہ پنڈت دیانند سرسوتی کی جانب سے بھی یہی شبہہ پیش کیا گیا تھا۔ملاحظہ ہو ''اِنتصار الاسلام'' اور اِسی شبہ سے متاثر ہو کر سر سید احمد خان نے نسخ کا اِنکار کیا اور مسلمانوں میں مصالحت بین المذاہب کے رُجحان کو فروغ دیا۔اور اِسی شبہے سے فائدہ اُٹھا کر اسلام اور کفر کی درمیانی خلیج ڈھاتے ہوئے مفکر راشد شاز نے کہا کہ ''عملِ صالح کے وہ حاملین بھی جن کا تعلق دوسرے ایمانی طائفوں سے ہے مثلاً یہود و نصاریٰ اور صابئین تو ایسے خدا شناسوں اور فکرِ آخرت رکھنے والوں کو بھی عطائے ربی'' ﴿اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ اور ہر قسم کے خوف و حزن سے نجات ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ﴾ کا مژدہ سنایا گیا ہے۔'' (راشد شاز: ''تشکیل جدید''، ص ۴۷-۴۸)

جگہ مسہل کا نسخہ لکھ دینا۔(۲) چناں چہ وہ تقریر بھی۔ جس میں خدا کے احکام (اوامر) کا بندوں کے حق میں نافع ہونے اور اس کی مناہی کا اُن (بندوں) کے حق میں مضر ہونے کی طرف اشارہ کر چکا ہوں، اس کے ساتھ یہی طبیب کی مثال عرض کر چکا ہوں۔ اس مضمون کے لیے مؤیّد ہے۔(۳)

نسخِ احکام میں تبدیلی کی وجہ طبیعتوں کے احوال میں اختلاف ہے:

الغرض تبدیلیِ احکامِ خداوندی مثل تبدیلیِ احکامِ حکّامِ دنیا۔ بوجہ غلطیِ فہم۔ نہیں

(۲) مرض پیدا کرنے والے مواد و فضلات کا بدن سے خارج کرنا ''اِستفراغ'' کہلاتا ہے۔ اِستفراغ کے لیے پہلے ایسی تدبیر اِختیار کرنی ہوتی ہے کہ مادہ اِخراج کے قابل ہو جائے۔ اِسی قابلِ اِخراج بنانے کے عمل کو عملِ ''نضج'' (نضج دینا) کہتے ہیں اور جن دواؤں کے ذریعے یہ عمل کیا جاتا ہے، ایسی دوائیں ''مُنضِج'' کہلاتی ہیں۔ عملِ نضج کے بعد مادے کو معدہ، امعاء اور اُن کے قریبی اعضاء کی رگوں سے براز کے ذریعے خارج کرنے کا عمل ''اِسہال'' کہلاتا ہے۔ اور ایسی دوائیں ''مُسہل'' کہلاتی ہے۔ مادے کا ''اِستفراغ'' کرتے وقت پہلے منضج کا نسخہ (یعنی ایسا نسخہ جس میں منضجات شامل ہوں) اِستعمال کیا جاتا ہے، پھر مُسْہِل کا ایسا نسخہ دیا جاتا ہے جس میں منضجات کے اِستعمال کے بعد اُسی نسخے میں (حسبِ طبیعتِ مریض) مسہلات کا اِضافہ کیا جاتا ہے اور کبھی منضجات بند کر کے مسہلات دی جاتی ہیں۔ منضجات طبیعت میں نرمی پیدا کرتی ہیں، جب کہ مسہلات مادے کا براز کی صورت میں تیزی کے ساتھ اِخراج کرتی ہیں۔ منضج کے بجائے مسہل یا منضج سے پہلے مسہل دینے سے نقصان یہ ہوتا ہے کہ وہ لیسدار غلیظ مرضی مواد جو اَنسجہ کے رخنوں اور خلاؤں میں جمے، پھنسے اور چپکے ہوئے ہوتے ہیں، وہ نکلنے سے رہ جاتے ہیں۔ دوسرا ضرر یہ ہوتا ہے کہ نکلنے والے فاسد مواد کے ساتھ بعض صالح مواد بھی خارج ہو جاتے ہیں۔ تیسرا ضرر یہ ہوتا ہے کہ اعضائے ہضم میں سَحج اور خراش لاحق ہو کر اُن کا فعل اور قوت ضعیف ہو جاتی ہے۔ چوتھی خرابی یہ لاحق ہوتی ہے کہ قوتِ مدبرۂ بدن ضعیف ہو جاتی ہے۔ اس لیے منضج سے پہلے مسہل کا اِستعمال اصولِ علاج کے بالکل خلاف ہے۔ (ملاحظہ ہو: اصولِ طب از کمال الدین حسین ہمدانی ص۴۷۳-۴۴۹ قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان نئی دہلی، نیز القانون فی الطب از بوعلی ابنِ سینا)۔

(۳) ملاحظہ ہو ''انسان کا مقصدِ تخلیق'' ص ۵۴ جہاں اصول نمبر ۶ کے تحت یہ عبارت درج ہے: ''جیسے مریض کے حق میں اطاعتِ طبیب اور اُس کی فرماں برداری (اوامر کا بجا لانا، مناہی سے رُکنا) اُسی (مریض) کے حق میں مفید ہے۔ الخ''، اِسی سے یہ بات نکلتی ہے کہ طبیب حسبِ حال مریض کے نسخے میں تبدیلی بھی کرے گا۔

ہوتی؛ بل کہ اِس غرض سے ہوتی ہے کہ (جس طرح منضج کا زمانہ ختم ہونے کے بعد) مثلِ منضج، (شریعت کے) حکمِ اول کا زمانہ نکل گیا اور مثلِ مسہل (شریعت کے) حکمِ ثانی کا زمانہ آ گیا۔ اور اِس قسم کے تبدّلِ احکام کے اِقرار سے حضرات نصاری بھی منحرف نہیں ہو سکتے۔ چناں چہ (جہاں ایک طرف یہ تبدیلی امورِ طبیعت اور قانونِ فطرت کے عین موافق ہے، وہیں مذہبی امور میں) بعض احکامِ تورات کا۔ بوجہِ انجیل۔ مبدّل ہو جانا سب کو معلوم ہے۔ پھر اگر اِس قسم کو نصاریٰ نسخ نہ کہیں تکمیل کہیں، تو فقط لفظوں ہی کا فرق ہوگا معنی وہی رہیں گے۔ اور اگر نسخ ہی کہتے ہیں تو چشم ما روشن دل ما شاد۔

۲: ''کلام اللہ''، ''کلیم اللہ'' اور ''کلمہ'' سے پیدا ہونے والا اِشتباہ:

اِس کے بعد یہ گذارش ہے کہ شاید نصاریٰ کو یہ خیال ہو کہ حضرت موسیٰ کا کلیم اللہ ہونا اور حضرت عیسیٰ کا کلمہ ہونا مسلم ہے، پھر بوجہِ نزول کلام اللہ محمد یوں ہی کو کیا افتخار رہا؟(۱)

جواب:

تو اِس کا اول تو یہ جواب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا کلیم ہونا بایں معنی ہے کہ وہ خدا کے مخاطب تھے اور خدا کے کلام اُن کے کان میں آئے۔ یہ نہیں کہ اُن کی زبان تک اور اُن کے منہ تک بھی نوبت پہنچی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ کلامِ فصیح و بلیغ کا کان میں آجانا سامع کا کوئی کمال نہیں۔ ورنہ (اگر کلامِ فصیح و بلیغ کا کان میں آجانا سامع کا کوئی کمال ہوا کرے، تو) اِس حساب سے سب صاحبِ اعجاز اور صاحبِ کمال ''کلام'' ہو جائیں۔ البتہ کلامِ بلیغ

(۱) ملاحظہ ہو' مطلب یہ ہے کہ ''کلام اللہ'' (قرآن) جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت کے لیے ثبوت میں پیش کیا جا رہا ہے، تو یہ تو کوئی امتیازی بات نہیں، کیوں کہ اگر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ کلام اللہ وابستہ ہے، تو حضرت موسیٰ کا ''کلیم اللہ'' ہونا اور حضرت عیسیٰ کا ''کلمہ'' ہونا بھی مسلمات میں سے ہے۔

کا منہ میں آنا اور زبان سے نکلنا؛ البتہ کمال سمجھا جاتا ہے۔ بشرط یہ کہ اول کسی اور سے نہ سنا ہو، فقط خدا ہی کی قدرت وعنایت کا واسطہ ہو۔ سو یہ بات اگر میسر آئی ہے، تو جنابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو میسر آئی۔ یہی وجہ ہوئی کہ سوا آپ کے اور کسی نے یہ دعویٰ (قرآن کے کلام اللہ ہونے کا) نہیں کیا۔ اس تقریر کے سننے دیکھنے والوں کو ان شاء اللہ اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ:

تائیدات

ا: تورات کی شہادت:

تورات کی وہ پیشین گوئی۔ جس میں یہ ہے کہ اُس کے منھ میں اپنے کلام ڈالوں گا۔ بلاشبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی شان میں نازل ہوئی ہے۔

تشبیہ محمد بموسیٰ کی وضاحت:

اور اس وقت یہ بات بھی آشکارا ہوگئی کہ اِس پیشین گوئی میں جو اِس فقرہ سے اول حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خطاب کر کے فرماتے ہیں کہ تجھ جیسا نبی پیدا کرونگا، اِس کا یہ مطلب نہیں کہ تو اور وہ متساوی المراتب ہوں گے؛ بل کہ یہ مطلب ہے کہ کلامِ ربانی سے تجھے بھی معاملہ پڑا اور اُسے بھی معاملہ پڑے گا۔

تشبیہ کا نقطۂ اِفتراق:

مگر چوں کہ یہ تشبیہ اگر مطلق رہتی تو کمالِ مشابہت پر دلالت کرتی جس کا حاصل وہی تساویِ مراتب نکلتا۔ (اِس لیے تشبیہ کو مطلق نہیں رکھا؛ بلکہ) آگے بطور استثناء و استدراک یہ ارشاد فرمایا کہ اُس کے منہ میں اپنے کلام ڈالوں گا تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ تم سے افضل ہوں گے۔

''منہ میں اپنے کلام ڈالوں گا'' کی وضاحت:

کیوں کہ اُس وقت وہ نبی بمنزلۂ زبانِ خدا ہوں گے اور ایسی صورت ہو جائے گی جیسے مثلاً تاثیرِ مسمریزم سے کسی عالم کی روح کا پرتو کسی غیر کی روح پر (یعنی عام آدمی کی روح پر) پڑ جائے اور اِس وجہ سے (وہ عام آدمی) علوم کی باتیں کرنے لگے۔ (تو) جیسے اُس وقت متکلم کوئی اور ہی ہوتا ہے، پر زبان اِسی شخص (عام آدمی) کی ہوتی ہے۔ اور اسی لیے بظاہر یوں ہی کہا جاتا ہے کہ یہی شخص باتیں کرتا ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی خیال فرما لیجیے (کہ خدا تعالیٰ کے کلام کا پرتو، روحِ نبوی اور زبانِ نبوی پر پڑا)۔

کان اور زبان کا فرق ہی کلیم اور کلام کی بنائے افضلیت ہے:

اور ظاہر ہے کہ زبان متکلم ہی کی جانب شمار کی جاتی ہے؛ البتہ کان مخاطب کی جانب شمار کیے جاتے ہیں۔ سو جب متکلم خداوند کریم ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلۂ زبان و ترجمان، تو بے شک اِس حساب سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے ساتھ درجہ تساوی میسر نہیں آ سکتا۔

مخالفتِ ختمِ نبوت اور مسئلۂ حرب:

مگر جب یہ بات واجب التسلیم ہوئی، تو یہ بات آپ چسپاں ہوگئی کہ جو اُس نبی کا مخالف ہوگا، اُس سے میں انتقام لوں گا؛ کیوں کہ اُس وقت اُس نبی کی مخالفت کو بہ نسبت اور نبیوں کی مخالفت کے زیادہ تر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی مخالفت ہے۔ اِس لیے خدا ہی انتقام لے گا۔ مگر جس طرح خدا کی جانب دربارۂ کلام وہ شمار کیے گئے ایسے ہی دربارۂ انتقام بھی اُن کو شمار کر لیجیے، اور اُن جہادوں کو۔ جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مخالفوں کے ساتھ کیے ہیں۔ اِس انتقام کا ظہور سمجھ لیجیے۔

''کلمہ'' کے اِشتباہ کا جواب:

(یہ تو بات ''کلیم'' کی تھی۔ اب گفتگو ''کلمہ'' پر) باقی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ''کلمہ'' ہونا، مخاطب پر فوقیت رکھے گا (لیکن) متکلم پر فوقیت اِس سے ثابت نہ ہوگی (۱)، بل کہ کلمہ کا مفہوم متکلم ہی کی افضلیت پر دلالت کرے گا؛ مگر (چوں کہ حضرت عیسیٰ کے لیے پرتوِ کلام ہونے کی حیثیت ثابت نہیں، دوسری طرف) جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو متکلم کی جانب مانا تو وہی افضل ہوں گے حضرت عیسیٰ افضل نہ ہوں گے۔

''کلمہ'' سے ''مخاطب'' و ''متکلم''، کسی پر بھی اِستدلال درست نہیں:

(ایک جواب تو یہ ہوا۔) علاوہ بریں (دوسرا جواب یہ ہے کہ کلمہ سے ''مخاطب'' (یعنی کان) اور ''متکلم'' (یعنی زبان) میں سے کسی پر بھی اِستدلال درست نہیں۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ) تمام انبیاء؛ بل کہ تمام کائنات کلماتِ خدا ہیں۔

''کلمہ'' کی حقیقت:

تفصیل اِس اجمال کی یہ ہے کہ کلامِ حقیقی (اصل میں) کلامِ معنوی ہے۔ الفاظ کو فقط بایں وجہ کلام کہہ دیتے ہیں کہ کلام معنوی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ہر شَےَ کے بنانے سے پہلے اُس کی نسبت کچھ نہ کچھ سمجھ لینا ضروری ہے۔ اس لیے اول اُس شے کا وجود ذہن میں ہوگا۔ اُس کے بعد خارج میں ہوگا۔ اور اِس لیے اُس شے کو ''کلمہ'' کہنا ضرور ہوگا۔ اس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں اوروں میں اتنا ہی فرق ہوگا کہ اُن کی نسبت قرآن میں یہ آیا ہے کَلِمَتُهُ اَلْقَاهَا اِلٰى مَرْيَمَ. جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت

(۱) یعنی حضرت موسیٰ کلیم اللہ پر حضرت عیسیٰ کی تو فوقیت ثابت ہو جائیگی؛ مگر کلام اللہ کے حامل اور متکلم کی حیثیت رکھنے والے حضور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نہ ہوسکے گی۔

عیسیٰ کلمۂ خدا ہیں۔ خدا نے اُس کو مریمؑ کی طرف ڈال دیا۔ غرضِ خداوندی یہ تھی کہ اُن میں کچھ فوقیت نہیں، جیسے اور، ویسے ہی وہ۔ فقط اتنا ہے کہ بے واسطۂ غیر، مریم کی طرف ڈالے گئے؛ مگر اِس بیان کے باعث وہ اس خطاب (کَلِمَتُ اللہ) کے ساتھ مشہور ہوگئے۔

''صفت العلم'' کا اِمتیاز اور ''کلمہ'' و ''کلام'' کے ساتھ اُس کی نسبت اور موازنہ:

اِس تقریر کے بعد جب یہ لحاظ کیا جاتا ہے کہ منشائے فیوضِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم صفت العلم ہے اور وہ سب میں اول ہے۔ یہاں تک کہ کلام بھی اُس کے بعد میں ہے؛ بل کہ صفتِ کلام خود اُس علم ہی کے طفیل ظہور میں آتی ہے۔ تو پھر یہ تقریر اور بھی چسپاں ہو جاتی ہے۔

الغرض! حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگر مفعولِ صفت کلام (کہ جن کو مریمؑ کی طرف ڈالا گیا) اور ظہور و مظہرِ صفتِ کلام ہیں؛ کیوں کہ ہر مفعول ظہور و مظہرِ مصدر ہوتا ہے۔ چناں چہ مشاہدۂ حالِ دھوپ و زمین سے عیاں ہے۔ اس لیے کہ اول (دھوپ) مفعول مطلق، دوسرا (زمین) مفعول بہ ہے۔ وہ (دھوپ) ظہور ہے یہ (زمین) مظہر ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ظہور و مظہرِ صفت العلم سمجھئے جو کلام کی بھی اصل ہے۔

تاثیرِ اِحیاء، صفت کلام سے متعلق ہے:

یہی وجہ ہے کہ تاثیراتِ صفتِ کلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ سے بڑھے ہوئے ہیں (کیوں کہ یہ دونوں انبیاء تو ''کلمہ'' اور ''کلام'' ہیں؛ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم ''کلمہ'' اور ''کلام'' کی بھی اصل ''صفت العلم'' کے مظہر ہیں۔ اور وجہ اِس کی (''صفت العلم'' کے مظہر ہونے کے باعث مرتبہ بلند ہونے کی) یہ ہے کہ۔ (چوں کہ) کلام خواص حیات میں سے ہے۔ حالتِ موت میں کلام متصور نہیں۔ (اس لیے) جس میں صفتِ کلام خداوندی کا زیادہ ظہور ہوگا، اُس میں تاثیرِ اِحیاء بھی زیادہ ہوگی۔ (اور ظاہر

ہے وہ ذات جو صفتِ کلامِ خداوندی کی بھی اصل اور بنیاد سے وابستہ ہوگی۔ اور وہ صفت العلم کا مظہر ہونا ہے۔ تو اُسی میں صفتِ کلامِ خداوندی کا ظہور بھی سب سے زیادہ ہوگا)۔

تاثیرِ اِحیاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیادہ ہے: چند مثالیں:

حضرت موسیٰ علیہ السلام اور اِنقلابِ عصائے موسوی

ا: حضرت موسی علیہ السلام سے اگر اُن کا عصا سانپ بن کر زندہ ہو جاتا تھا تو رسول اللہ علیہ وسلم کے تصدق سے پتھر اور سوکھی کھجور کی لکڑی کا ستون زندہ ہو گیا۔ اور پھر تماشہ یہ ہے کہ اس کی وہی ہیئتِ اصلی (قائم) رہی۔ اگر (ستون) کسی جانور کی شکل ہو جاتا جیسے حضرت موسیٰ کے عصا کا حال ہوا، تو یوں تو کہنے کی گنجائش تھی کہ آخر کچھ نہ کچھ زندوں سے مناسبت تو ہے؛ مگر سوکھا ستون روئے اور دردِ محبت میں چلائے۔ اِس میں ہرگز پہلے سے کچھ لگاؤ بھی زندگانی کا نہیں، اگر ہوتا تو پھر بھی کوئی مناسبت تھی۔ اِس پر شوق و ذوقِ محبت اور دردِ فراقِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو اُس سوکھے ستون سے جمعہ کے روز ایک جمِ غفیر اور مجمعِ کثیر میں ظہور میں آیا، اور بھی افضلیتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر دلالت کرتا ہے۔ کیوں کہ دردِ فراق اور شوق و اشتیاقِ مذکور کمال ہی درجہ کے ادراک و شعور پر دلالت کرتا ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عصائے موسوی کو اُس ستون کے ساتھ کچھ نسبت نہیں۔ وہاں اُس اژدہا سے سانپوں کی نوع سے بڑھ کر کوئی بات ثابت نہیں ہوئی۔ اور یہاں وہ آثارِ حیات اُس ستون سے نمایاں ہوئے کہ بجز اہلِ کمال نوعِ انسانی اور کسی سے اِس کی امید نہیں۔

۲: علی ہذا القیاس، پتھروں کا سلام کرنا اور درختوں کا بعدِ اِستماع اِطاعتِ امر کرنا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا اور پردہ کے لیے دو درختوں کا جھک کر مل جانا، اُس حیات

اور اُس اِدراک وشعور پر دلالت کرتا ہے کہ حیوانات سے اُس کی توقع نہیں۔ اگر ہے تو افرادِ انسانی ہی سے ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اِحیائے موتی

علی ہٰذا القیاس، حضرت عیسیٰ کا مردوں کا زندہ کرنا یا گارے سے جانوروں کی شکل بنا کر زندہ کر دینا بھی اس قسم کے معجزاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر نہیں ہوسکتا، کیوں کہ:

۳: مردہ قبل موت تو زندہ تھا، سوکھا درخت تو کبھی زندہ تھا ہی نہیں۔ ور

۴: ایسے ہی وہ جانور جو عیسیٰ علیہ السلام بنا کر اڑاتے تھے باعتبار شکل تو اُن کو کسی قدر زندوں سے مناسبت تھی، یہاں تو یہ بھی نہ تھا۔ پھر فرقِ ادراک وشعور اور علاوہ رہا۔

فکرِ آخرت نہ ہو، تو دلائل موثر نہیں ہوتے:

اِس پر بھی- بوجہِ تعصّب- کوئی شخص اپنی وہی مرغی کی ایک ٹانگ کہے جائے، تو اُس کا کیا علاج؟ منہ کے آگے آڑ نہیں، پہاڑ نہیں، جو چاہو، سو کہو؛ مگر فکرِ آخرت بھی ضرور(ی) ہے۔ (وہ نہ ہو تو دلائل نتیجہ خیز نہیں۔)

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے چند عملی معجزات اور معجزاتِ انبیائے دیگر

(۱) پتھر میں سے پانی نکلنے اور اُنگلیوں سے پانی نکلنے میں فرق

(۲) پانی کا زیادہ ہو جانا، کھانے کا بڑھ جانا، روٹیوں کا زیادہ ہو جانا

(۳) شفائے مرضیٰ

انشقاقِ قمر اور آفتاب کا ٹھہر جانا یا غروب کے بعد لوٹ آنا

انشقاقِ قمر سکونِ زمین سے کہیں زیادہ حیرت انگیز ہے

ہر قسم کی حرکت، طبعی ہو یا قسری بلا شعور وارادہ نہیں ہو سکتی

دور سے تھام لینا ممکن، پر دور سے کسی جسم کا پھاڑ دینا تصور میں نہیں آ سکتا

آواز پر ٹھہر جانا، صدا دینے والے کی تاثیر پر دلالت نہیں کرتا

فلکیات میں زوالِ حرکت بہ مقابلہ خرق والتیام آسان ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور موسیٰ علیہ السلام کا یدِ بیضاء

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور ابراہیم علیہ السلام پر آگ کی بے تاثیری

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے چند عملی معجزات

اِس کے بعد یہ گزارش ہے کہ باعتبار معجزاتِ علمیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اورانبیاء سے بڑھا رہنا تو بحکمِ انصاف ظاہر وباہر ہوگیا۔بل کہ اِس ضمن میں بعض معجزات عملی کی رو سے بھی آپ کی فوقیت اور (دیگر) انبیا پر واضح وآشکارا ہوگئی۔ اس لیے کہ درختوں کا چلنا اور ستون کا رونا منجملۂ اعمال ہیں منجملۂ علوم نہیں، گوباِیں اعتبار کہ اعمالِ اختیاریہ درد وزاری کے لیے اول اِدراک وشعور اور حیات کی ضرورت ہے۔ ان اعمالِ (اختیاریہ) سے اول انہیں وقائع (درختوں کے چلنے اور ستون کے رونے) میں (اِدراک وشعور اور حیات کا) ظہور معجزۂ علمیہ بھی ہوگیا۔(۱)

مگر اب اہلِ انصاف کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ کسی قدر اور گزارش بھی سن لیں، تاکہ فوقیتِ محمدی باعتبارِ معجزات عملی بھی ظاہر ہوجائے۔

بہ لحاظ حضرت موسیٰ علیہ السلام

۱: پتھر میں سے پانی نکلنا اور اُنگلیوں سے پانی نکلنا:

☆ حضرت موسیٰؑ کی برکت سے اگر پتھر میں سے پانی نکلتا تھا، تو یہاں دستِ

(۱) یہ حکمت تھی اِن واقعات کے معجزاتِ علمیہ میں ذکر کرنے کی؛ لیکن فی الواقع دیکھا جائے، تو اِن کا شمار معجزاتِ عملیہ میں ہے اور اِس لحاظ سے معجزاتِ عملیہ کے ذکر کی مزید ضرورت نہ تھی؛ لیکن موقع کی ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے معجزاتِ عملیہ کا ذکر آئندہ صفحات میں مستقلاً بھی کیا جارہا ہے۔

مبارک میں سے نکلتا تھا، اور ظاہر ہے کہ پتھروں سے پانی نکالنا اتنا عجیب نہیں جتنا گوشت و پوست میں سے پانی کا نکالنا عجیب ہے۔

☆ پھر حضرت موسیٰؑ کے معجزہ میں پتھر میں سے پانی کے نکلنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جسمِ مبارک موسوی کا یہ کمال تھا۔ اور یہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ دستِ مبارک محمدی منبع فیوض لا انتہا ہے۔

☆ بل کہ جب یہ دیکھا جائے کہ کسی پیالے میں تھوڑا سا پانی لے کر اُس پر آپ نے ہاتھ پھیلا دیا جس سے اِس قدر پانی نکلا کہ تمام لشکر سیراب ہو گیا اور لشکر کے جانور سیراب ہو گئے، تو یہ بات بحکمِ فہمِ سلیم سمجھ میں آتی ہے کہ جیسے آئینہ وقتِ تقابلِ آفتاب فقط قابل ومفعول ہوتا ہے اور نور افشانی فقط آفتاب ہی کا کام ہے۔ اور یہ کمالِ نور اسی (آفتاب) کی طرف سے آیا ہے، آئینہ کی طرف سے نہیں۔ یا کائنات الجو اور حوادث مابین ارض وسما میں فاعلیت آسمان کی طرف ہے، زمین فقط قابل ہے۔ دوسروں کا کمال لے کر ظاہر کرتی ہے۔ ایسے ہی اُس وقت جس وقت آپ نے دستِ مبارک اُس پانی پر رکھا اور یہ معجزۂ تکثیر آب نمایاں ہوا، تو یوں سمجھو کہ پانی محض قابل تھا، فاعلیت اور ایجاد آپ کی طرف سے تھی یعنی فاعلیتِ فاعلِ حقیقی اور ایجادِ موجدِ حقیقی (اللہ جل شانہ) کے سامنے آپ کا دستِ مبارک ایک واسطۂ فیض اور آلۂ ایجاد تھا۔ گو اُس خدا کو بے ان وسائط کے بھی آتا ہے؛ لیکن اِس میں شک نہیں کہ اِس طور سے پانی کا پیدا ہونا صاف اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو کچھ ہوا، وہ آپ کے دست مبارک کی تاثیر سے ہوا۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزہ میں یہ خوبی نہیں نکلتی؛ بل کہ فقط قدرتِ خدا ثابت ہوتی ہے۔

بہ لحاظ حضرت عیسیٰ علیہ السلام

۲: پانی میں اِضافہ، کھانے کے بڑھ جانے کا موازنہ روٹیوں کے زیادہ ہو جانے سے:

علیٰ ہٰذا القیاس، کنویں میں آپ کے تھوکنے سے پانی کا زیادہ ہو جانا یا کچھ پڑھنے سے کھانے کا بڑھ جانا، آپ کے کمالِ جسمی پر دلالت کرتا ہے۔ اور فقط یوں ہی روٹیوں کا زیادہ ہو جانا فقط خدا کی قدرت ہی پر دلالت کرتا ہے، حضرت عیسیٰؑ کے کمالِ جسمی پر دلالت نہیں کرتا۔ ہاں یہ مسلم کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰؑ کے واسطے سے اِن امور کا ظہور میں آنا ان کے تقرب پر دلالت کرتا ہے۔ اور اِسی وجہ سے (اِن امور کو) اُن کا معجزہ سمجھا جاتا ہے۔ مگر یہ بات تو دونوں جانب یعنی حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ وحضرت عیسیٰ علیہما السلام میں برابر موجود ہے۔ اور پھر اِس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ میں کمالِ جسمی اور مزید برآں ہے۔

۳: شفائے مریضاں:

☆ علی ہٰذا القیاس، حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ لگانے سے ٹوٹی ہوئی ٹانگ کا فی الفور صحیح وسالم ہو جانا اور ☆ بگڑی ہوئی آنکھ کا آپ کے ہاتھ لگاتے ہی اچھا ہو جانا، فقط یوں ہی بیماروں کے اچھے ہو جانے سے کہیں زیادہ ہے۔ کیوں کہ وہاں تو اس سے زیادہ کیا ہے کہ خداوند عالم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کہتے ہی بیماروں کو اچھا کر دیا۔ کچھ برکتِ جسمانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں نہیں پائی جاتی۔ اور یہاں (معجزہ اور کمالِ جسمی) دونوں موجود ہیں۔ کیوں کہ اصل فاعل تو پھر بھی خداوند عالم ہی رہا۔ پر بواسطۂ جسم محمدی اس اُعجوبہ کا ظاہر ہونا، بیشک اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کا جسم مقدس منبع البرکات ہے۔

بہ لحاظ حضرت یوشع علیہ السلام

انشقاق قمر اور آفتاب کا ٹھہر جانا یا غروب کے بعد لوٹ آنا:

اور سنیے! حضرت یوشع علیہ السلام کے لیے یا کسی اور کے لیے آفتاب کا غروب کے بعد لوٹ آنا اگر چہ معجزہ عظیم الشان ہے؛ مگر اِنشقاقِ قمر اُس سے کہیں زیادہ ہے۔ کیوں کہ اول تو حکمائے انگلینڈ اور فیثا غورسیوں (۱) کے مذہب کے موافق اُن دونوں معجزوں (آفتاب کے ٹھہر جانے یا غروب کے بعد لوٹ آنے) میں زمین کا سکون یا کسی قدر اُس کا اُلٹی حرکت کرنا ثابت ہوگا۔ اور میں جانتا ہوں کہ حضرات پادریانِ انگلستان بپاس وطن اِسی مذہب کو قبول فرمائیں گے، بطلیموسیوں کے مذہب یعنی حرکتِ افلاک وشمس وقمر وکواکب کو تسلیم نہ کریں گے۔ (۲) اور اگر دربارۂ افلاک مخالفت کا ہونا باعثِ عدمِ قبول ہو (کہ یونانی حکما کے یہاں آسمانوں کا اِنکار پایا جاتا ہے)، تو اُس کا جواب یہ ہے کہ حکمائے انگلستان کے موافق آسمانوں کے اِثبات کی ضرورت نہیں (کیوں کہ آسمان کے ہونے نہ ہونے کو نظامِ عالم کے قائم رہنے میں دخل ہو، یہ ضروری نہیں ہے)۔ گو اُن کے طور پر (یعنی حکمائے یونان کے طور پر آسمان کا) اِنکار بھی ضروری نہیں۔ (۳) اگر تمام کواکب کو آسمانوں سے ورے مانیے اور آفتاب کو مرکز عالم پر تجویز کیجیے اور آسمان سے ورے ورے زمین وغیرہ کا اُس کے گرداگرد متحرک ہونا تجویز کیجیے، تو اُن (حکمائے انگلستان واہلِ سائنس) کا کچھ نقصان نہیں، نہ اُن کی رائے ومذہب میں خلل آسکتا ہے۔

---

(۱) یونانی فلسفی فیثا غورث کی تحقیق ہے اور جدید سائنس دانوں کی بھی یہی تحقیق ہے کہ زمین متحرک ہے؛ لہٰذا ایسی صورت میں آفتاب کے ٹھہرنے یا غروب کے بعد لوٹنے سے زمین میں ٹھہراؤ یا حرکتِ معکوس تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ زمین کے لیے خلافِ طبیعت ہے، نیز قانونِ فطرت کے برعکس ہونے کی وجہ سے یکسانیِ فطرت کے سائنسی مسلّمہ کے خلاف ہے۔

اِنشقاقِ قمر سکونِ زمین سے کہیں زیادہ حیرت انگیز ہے:

بالجملہ بطور حکمائے انگلستان اس معجزہ کا (یعنی افتاب کے ایک جگہ قائم ہو جانے کا) خلاصہ یہ نکلے گا کہ زمین کی حرکت مُبَدّل بہ سکون ہوگئی۔ یا (بصورت ردّ شمس) اس کی (مسلّمہ) حرکت کے بدلے تھوڑی دور اُدھر کو حرکت ہوگئی۔

(یہ خرقِ عادت ہے اور تعجب خیز ہے)؛ مگر بوجہِ قُربِ زمین اِس بات میں اتنا تعجب نہیں جتنا انشقاقِ قمر میں تعجب ہے۔ کیوں کہ وہاں (انشقاقِ قمر میں) ایک تو یہ بات کہ لاکھوں کوس دور اتنی دور اوپر کی طرف تاثیر کا پہنچنا بہ نسبت اِس کے کہ اُس چیز پر تاثیر ہو جائے جو اپنے زیرِ قدم ہو۔ اور وہ بھی قدموں سے لگی ہو۔ کہیں زیادہ ہے۔

علاوہ ازیں اُس تاثیر (یعنی آفتاب کے ایک جگہ قائم ہو جانے، یا لوٹ آنے) اور اِس (زمین سے اشارہ کر دینے پر قمر کے پھٹ جانے) کی تاثیر میں فرقِ آسمان و زمین ہے۔ حرکت کا مبدّل بہ سکون ہو جانا اِتنا دشوار نہیں جتنا ایک جسم مضبوط کا پھٹ جانا۔

---

(۲) کیپلر (۱۵۷۱-۱۶۴۳) کے یہاں اِس کا انکار تھا، حالاں کہ بعد میں سائنس نے اِسے ثابت کر دیا۔

(۳) کیوں کہ اُن کے پاس انکار کی کوئی دلیل نہیں۔ نظام عالم کے قائم رہنے میں آسمان کا دخل نہ ہونے سے آسمانوں کا انکار لازم نہیں آتا۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: ''بعض تعلیم یافتہ حکیم فیثا غورس کے کلام سے استدلال کرتے ہیں کہ آسمان کوئی چیز نہیں۔ حالاں کہ اُس کوئی صریح قول اِس باب میں نہیں۔ اُس کا مطلب تو یہ ہے کہ نظام طلوع وغروب میں آسمان کی حرکت کو کوئی دخل نہیں۔ اگر آسمان ساکن اور زمین متحرک ہو، تب بھی نظام درست ہو سکتا ہے۔ چنانچہ وہ زمین کو متحرک کہتا ہے اور بطلیموس آسمان کو متحرک اور زمین کو ساکن اور اس (بطلیموس کے قول) پر بھی کوئی دلیل نہیں۔ پس (فیثاغورس کے) اس قول سے آسمان کے نہ ہونے پر کیسے استدلال ہو سکتا ہے، محض غلط فہمی ہے''۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۹ ص ۴۱۷ مقالاتِ حکمت مرتبہ حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ ۱۴۲۵ھ) ''گو اس نظام طلوع وغروب کے لیے سموات کی ضرورت نہ ہو لیکن نظام خاص کی ضرورت نہ ہونا نفی کی تو دلیل نہیں ہو سکتی، آسمان دوسری مستقل دلیل سے ثابت ہے، اُس کی نفی کرنا جائز نہیں''۔ (نیز ملاحظہ ہو: اشرف الجواب ۲۹۳، مکتبہ تھانوی دیو بند ۱۹۹۰)

کیوں کہ اِن اجسام کی حرکت اگر اختیاری ہے، تو اختیار سے جیسے حرکت متصور ہے، ایسے ہی سکون بھی متصور ہے۔ اور اگر کسی دوسرے کی تحریک سے اُن کی حرکت ہے (یعنی حرکتِ قسری ہے)، تو اِس صورت میں سکون اُن کے حق میں اصل مقتضائے طبیعت ہوگا۔ اِس صورت میں (آفتاب کی حرکت خواہ ارادی ہو یا قسری ہو، اُس میں) سکون کا عارض ہو جانا (اور زمین کی حرکت کا مُبَدَّل بہ سکون ہو جانا) کچھ اُن کے حق میں دشوار نہ ہوگا جو اُس (سکون) کے قبول سے انکار ہو؟(۱) پر پھٹ جانا۔ چوں کہ خلافِ طبیعت ہے۔ دشوار ہوگا۔ اور چاند کو جاندار فرض کیجیے تو اور بھی اُس کے حق میں مصیبت عظیم سمجھیے۔ اِس صورت میں بے شک انشقاقِ قمر سکونِ زمین سے کہیں اعلیٰ اور افضل ہوگا۔

اِسی پر حرکتِ معکوس کو خیال کر لیجیے، یعنی حرکتِ زمین اگر اختیاری ہے، تب اُس کو حرکتِ معکوس دشوار نہیں۔ ہماری حرکت چوں کہ اختیاری ہے، اِس لیے جس طرف کو ہم چاہیں جا سکتے ہیں۔ اور اگر حرکتِ زمین کسی دوسرے کی تحریک سے ہے (یعنی کسی قاسر کی وجہ سے ہے) تو اُس کی تحریک سے حرکتِ معکوس بھی ممکن ہے۔

حرکت طبعی ہو یا کسی مُرَجِّح کے اثر سے، بغیر شعور وارادہ کے نہیں ہو سکتی:

باقی ایسا محرک تجویز کرنا جس کو ادراک وشعور نہ ہو اور اُس سے حرکتِ واحد یعنی ایک طرفی حرکت کے دوسری حرکت صادر ہی نہ ہو سکے اور اُس کا نام طبیعت رکھنا، اُنہیں لوگوں کا کام ہے جن کو اِدراک وشعور نہ ہو۔ (اس کی تحقیق ماقبل میں گزر چکی۔ ملاحظہ ہو ص ۶۰) کیوں کہ حرکت بے اِس کے متصور نہیں کہ ایک جہت اور ایک جانب راجح اور معین ہو جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے اِدراک وشعور ممکن نہیں۔ سو اگر طبیعت خود مرجح ہوتی

(۱) کیوں کہ قسرِ قاسر کو تو وہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ حرکت کے متعلق نیوٹن کا پہلا قانون یہی ہے۔

ہے، تب تو اُسی کا اِدراک وشعور ثابت ہوگیا۔ اِس لیے وہ حرکت، ارادی ہوگئی۔ اور اگر مرجح کسی اور کا اِدراک وشعور ہے، تو حرکتِ طبعی قسری یعنی دوسرے کی تحریک سے ہوگی اور حقیقت میں طبیعت کے یہی معنی ہیں؛ چناں چہ اِس لفظ کا عربی زبان میں بمعنی مفعول ہونا خوداس بات پر شاہد ہے۔ الحاصل! سکونِ زمین ہو یا حرکتِ معکوس دونوں طرح (یعنی دونوں میں سے کوئی صورت) انشقاقِ قمر کے برابر نہیں ہوسکتی۔ اِس پر قرب وبعد، فوقیت وتحتیتِ محلِ تاثیر کا فرق مزید براں رہا۔

اور اگر فرض کیجیے حضرات نصرانی آفتاب ہی کو متحرک کہیں، تب بھی یہی بات ہے کہ سکونِ آفتاب یا حرکتِ معکوسِ آفتاب ارادی ہو یا نہ ہو دونوں طرح شق قمر سے مشکل نہیں۔ (یعنی دونوں صورتوں میں شقِ قمر کے مقابلے میں آسان ہے)۔ البتہ قرب وبعدِ محلِ تاثیر بظاہر یہاں معکوس ہوگیا ہے۔ کیوں کہ آفتاب قمر سے دور ہے۔ (۲)

---

(۲) بطلیموسیوں (Pletomy ۱۶۰ق.م اور اُس کے متبعین) کی تحقیق یہ تھی کہ زمین کائنات کا مرکز ہے اور ساکن حالت میں ہے۔ جب کہ سورج، چانداور تمام ستارے، سیارے گردش میں ہیں۔ اِس کے بعد جونس کیپلر (۱۵۷۱- تا -۱۶۴۳ء) نے ۱۶۰۰ء کے اوئل میں یہ تحقیق پیش کی کہ سورج اپنے مرکز پر ہے جب کے زمین، چانداور تمام ستارے، سیارے گردش میں ہیں۔ اِس باب میں اُس نے تین قوانین دریافت کیے جس کی تفصیل ۱۲ویں کلاس کی طبعیات (Physics) کی کتاب میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اِن تحقیقات کے علی الرغم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ یہ فرماتے ہیں کہ بطلیموس اور کیپلر کی تحقیقات کو سامنے رکھنے کے بعد ''یہ بھی ملحوظِ خاطر رہنا چاہیے کہ جیسے آگ کو دیکھ کر حرارت کی نسبت بھی یقین ہوجاتا ہے۔ اِسی طرح حرارت کو کہیں پاکر آگ کا تیقن کم فہمی کی نشانی ہے۔ یہ جدا بات رہی کہ جیسے آفتاب سبب ہوسکتا ہے، ایسے ہی آگ بھی سبب ہوسکتی ہے۔ سوطلوع وغروب، صیف وشتاء، خسوف وکسوف کا حساب جیسے اِس صورت میں راست آجاتا ہے کہ آفتاب کو ساکن مانیے اور زمین کو متحرِک رکھیے ایسے ہی اِس طرح بھی برابر' آتا ہے کہ آفتاب کو متحرک کہیے اور زمین کو ساکن تجویز کیجیے۔ علی ہذا القیاس، اگر آفتاب کے لیے حرکتِ سالانا ہو اور زمین کے لیے حرکتِ وضعی مخالف جہتِ حرکتِ آفتاب ہو، تب بھی یہی ثابت ہے۔ اور اگر دونوں کو متحرک فی المدارین رکھئے، پر ہر ایک کی جہت جدا ہو۔ اور سُرعت وبطو میں یہ حساب ہو کہ جتنی دیر میں بطلیموسیوں کے نزدیک آفتاب اپنا دورہ پورا کرتا ہے، اُس سے دوچند دیر تو اُس کے لیے رکھئے اور جتنی دیر میں فیثاغورسیوں کے نزدیک زمین اپنی حرکتِ وضعی =

دور سے تھام لینا ممکن؛ لیکن دور سے کسی جسم کا پھاڑ دینا متصور نہیں:

مگر اول تو متحرکین بالاختیار کا- بوجہ امر و نہی و استدعا و التماس- دور سے تھام لینا ممکن۔ آدمیوں اور جانوروں میں بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ دور کی آواز پر تھم جاتے ہیں یا چل دیتے ہیں۔ پر دور سے کسی جسم کا پھاڑ دینا متصور نہیں۔

آواز پر ٹھہرا جانا، صدا دینے والے کی تاثیر پر دلالت نہیں کرتا:

سو اگر آفتاب خود اپنے ارادے سے متحرک ہو، تب تو حضرت یوشعؑ کی استدعا کے بعد اُس کا ٹھہر جانا حضرت یوشعؑ کی تاثیر پر اور قوت پر دلالت نہ کرے گا؛ بل کہ اِس بات پر دلالت کرے گا کہ آفتاب نے اُن کی ایک بات مان لی۔ سو کسی کی بات کو مان لینا کچھ اُس کی عظمت ہی پر منحصر نہیں۔ خدا بندوں کی دعا قبول کر لیتا ہے تو کیا بندے اس سے بڑھ گئے۔ اور کافر کی سن لیتا ہے تو کیا وہ کچھ خدا کے مقرب ہو گئے۔ علیٰ ہٰذا القیاس،

= پوری کرتی ہے، اُس سے دو چند دیر اُس کے لیے رکھئے، تو بھی یہ ہی حساب برابر آئے۔ اور اگر سُرعت و بطو میں اِس تفاوت کے سوا اور تفاوت تجویز کیجیے (حرکت وسکون میں تفاوت، مدار کا تفاوت، جہت کا تفاوت)، پر جتنا اِدھر گھٹتا ہے، اُدھر اُتنا ہی بڑھا دیجیے۔ مثلاً یہ چالیس گھنٹے میں دورہ پورا کرے، تو وہ چھپن میں۔ حرکت مجوزہ طرفین سے کسی کی حرکت زیادہ سریع ہو، تو پھر ہزار ہا اصل نکل آئیں گی۔ اِس صورت میں یقین باحتمالِ واحد بالیقین اِس سے بھی زیادہ نادانی کی بات ہے کہ کسی پتھر کی فقط حرارت کے وسیلے سے آگ کا تعین کر لینا۔ کیوں کہ وہاں دو تین ہی اصل تھی (آگ، آفتاب وغیرہ)، یہاں غیر متناہی احتمال ہیں۔ ہاں جیسے آنکھ کے وسیلے سے پتھر کی حرارت کا یقین اپنی آنکھ کے بھروسے یا کسی مخبرِ صادق کے بھروسے کر سکتے ہیں، ایسے ہی تعینِ احتمالِ واحد اعنی حرکتِ آفتاب بوسیلۂ قرآن شریف اعنی جہتِ یسبحون وغیرہ (كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ۔ یسین: ۴۰) اور نیز احادیثِ کثیرہ کر سکتے ہیں۔ باقی اِس سے زیادہ گفتگو کہ زمین بالکل ساکن ہی ہے یا کوئی حرکت اُس کی بھی ہے..... امکان ہر طرح کا ہے اور مخبرِ صادق کی طرف سے کوئی تصریح نہیں۔''

(تصفیۃ العقائد: ص ۴۸، ۴۹، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ)

لیکن یہاں بطلیموس اور فیثاغورس میں محاکمہ پیش نظر نہیں؛ بلکہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ کوئی بھی تحقیق ہو، ہر حال میں انشقاقِ قمر دشوار تر امر ہے۔

بسا اوقات امرا وسلاطین، مساکین کی عرض معروض سن لیتے ہیں، تو کیا مساکین اُن سے بڑھ جاتے ہیں۔ نہیں، ہرگز نہیں؛ بل کہ یہ استدعا ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس بات کی استدعا کی جاتی ہے اُس بات میں مستدعی کو کچھ مداخلت نہیں۔ زیادہ نہیں تو وقتِ استدعا تو ضرور ہی اُس کا بے دخل ہونا ثابت ہوگا۔

حرکت وسکون محرِّک کے تابع ہے:

اور اگر آفتاب کسی دوسرے کی تحریک سے متحرک ہے، تو پھر اُس کا سکون محرّک کے ہاتھ میں ہوگا۔ اور حضرت یوشعؑ کی استدعا گو بظاہر آفتاب سے ہوگی پر حقیقت میں اُس محرّک سے ہوگی۔

آفتاب کی حرکت ارادی ہے:

مگر ظاہرِ الفاظِ حکایت اِس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ آفتاب سے استدعا تھی اور ظاہر ہے کہ اِس صورت میں آفتاب کا بہ ارادہ خود متحرک ہونا ثابت ہوگا۔

فلکیات میں زوالِ حرکت بہ مقابلہ خرق والتیام آسان ہے:

علاوہ بریں، (اگر آفتاب کی حرکت طبعی ہو، تو بھی) بطور حکمائے یونان زوالِ حرکتِ فلکیات محال نہیں؛ کیوں کہ اُن کے نزدیک یہ حرکتیں دائمی ہیں ضروری نہیں۔ اور ماہرانِ منطق جانتے ہیں کہ مخالفِ ضرورت محال ہوتا ہے، مخالف دوام محال نہیں ہوتا۔ (۱)

---

(۱) ضروری: یہ منطق کی اصطلاح ہے جس میں دوسری جانب امکان کی نفی ہوتی ہے۔ اور دائمی: وہ کہلاتا ہے جو اپنی حالت پر مستقل قائم رہے؛ لیکن اُس کے خلاف ہونا ناممکن نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ فلکیات کی حرکتیں اگر ''ضروری'' ہوتیں، تو اُن پر سکون کا طاری ہونا ممکن نہ ہوتا؛ بلکہ محال ہوتا۔ لیکن یہ حرکتیں ''ضروری'' نہیں؛ بلکہ ''دائمی'' ہیں، اس لیے اِن پر سکون کا طاری ہونا محال نہیں۔

اورخرق والتیامِ فلکیات یعنی افلاک وکواکب وشمس وقمر اُن (حکمائے یونان) کے نزدیک منجملہ محالات ہے اور فلکیات کا بجنسہٖ باقی رہنا ضروری ہے۔ گو واقع میں وہ (خرق والتیامِ فلکیات) محال (نہ ہو) اور یہ (فلکیات کا بجنسہ باقی رہنا) ضروری نہ ہو؛(۱) لیکن بہرحال اتنی بات تو معلوم ہوئی کہ خرق والتیام میں بہ نسبت سکون وحرکتِ معکوس زیادہ دشواری ہے جو ایسے ایسے عقلا کو خیال امتناع واستحالہ ہوا۔

بہ لحاظ حضرت داؤد علیہ السلام

انشقاقِ قمر اور پتھر ولوہے کا نرم ہونا:

اِس کے بعد گزارش ہے کہ اِس معجزہ کو پتھروں کے نرم ہوجانے یا لوہے کے نرم ہوجانے سے ملایئے اور پھر فرمایئے کہ تفاوت آسمان وزمین ہے کہ نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور موسیٰ علیہ السلام کا یدِ بیضاء:

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یدِ بیضاء کے خوبی میں کچھ کلام نہیں۔ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اصحاب کی چھڑی کے سر پر بطفیل جناب رسول اللہ علیہ وسلم اندھیری رات میں جب وہ آپ کی خدمت سے رخصت ہونے لگے روشنی ہوگئی، وہ جانے والے دو شخص تھے۔ جہاں سے راہ جدا ہوئی وہاں سے وہ روشنی دونوں کے ساتھ ہولی۔

اب خیال فرمایئے! دستِ مبارک موسیٰ علیہ السلام اگر جیب میں ڈالنے کے بعد قربِ قلبِ منور (کی وجہ سے) روشن ہوا تھا، تو اول تو وہ نبی، دوسرے نورِ قلب کا قرب

---

(۱) یعنی یہ حکمائے یونان کا نظریہ ہے، نفس الامری واقعہ نہیں۔ بلکہ واقعہ اِس کے برعکس ہے فلکیات کا خرق والتیام ممکن ہے اور فنا ہوجانا بھی ممکن ہے۔

وجوار، جیسے بوجہ قربِ ارواح اجسام میں ان کے مناسب حیات آجاتی ہے، ایسے ہی بوجہ قربِ نورِ قلب دستِ موسوی میں اُس کے مناسب نور آجائے، تو کیا دور ہے؟ (یعنی کچھ بعید نہیں)۔ یہاں تو وہ دونوں صاحب نہ نبی تھے، نہ اُن کی لکڑی کو قلب سے قرب وجوار، نہ (لکڑی کو) اخذِ فیض میں (دستِ موسیٰ جیسی) وہ قابلیت جو بدن میں بہ نسبت روح ہوتی ہے۔ (اور جو دستِ موسیٰ کو روحِ موسیٰ سے رہی ہوگی، یہاں تو جسمِ حیوانی بھی نہیں، جمادِ محض ہے جس میں قبول کرنے کی صلاحیت معدوم۔ پھر آخر اُس میں روشنی آئی کیسے؟) فقط برکتِ صحبتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تھی۔

بہ لحاظ حضرت ابراہیم علیہ السلام

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور ابراہیم علیہ السلام پر آگ کی بے تاثیری:

اور سنیے! آتشِ نمرود نے اگر جسم مبارک حضرت ابراہیمؑ کو نہ جلایا (تو یہ) اتنا تعجب انگیز نہیں، جتنا اُس دسترخوان کا آگ میں نہ جلنا جو حضرت انس کے پاس بطور تبرکِ نبوی تھا۔ اور وہ بھی ایک بار نہیں، بار ہا اِس قسم کا اِتفاق ہوا کہ جہاں میل چکناہٹ زیادہ ہوگیا، جب ہی آگ میں ڈال دیا اور جب میل چکناہٹ جل گیا، جبھی نکال لیا۔ یہ قصہ مثنوی مولانا روم میں مذکور ہے، اور دوسری حکایتیں اور کتابوں میں مذکور ہیں۔ (۱)

(۱) ابونعیم نے بہ روایت عباد بن عبد الصمد بیان کیا ہے کہ ہم لوگ حضرت انس کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو اُنہوں نے لونڈی سے فرمایا کہ اے لونڈی دسترخوان بچھا تا کہ ہم ناشتہ کریں۔ وہ دسترخوان لے کر آئی، تو حضرت انس نے فرمایا رومال لا۔ وہ ایک میلا رومال لے کر آئی۔ آپ نے فرمایا کہ تنور میں آگ جلاؤ۔ اُسنے تنور کو آگ سے دہکایا۔ آپ نے حکم دیا کہ رومال کو تنور میں ڈال دے، تو اُس نے ڈال دیا، اُس کے بعد نکالا، تو دودھ کی طرح سپید نکلا۔ ہم نے عرض کیا کہ یہ کیا قصہ ہے؟ تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِس رومال سے چہرۂ مبارک کو پونچھا کرتے تھے۔ اب جب کبھی یہ میلا ہو جاتا ہے، تو ہم اِسی طرح اِس کو سپردِ آتش کر دیا کرتے ہیں۔" (شرح لامیۃ المعجزات ص ۷۴ بہ حوالہ تشریح اشتیاق)

مگر خیال فرمایئے!

☆ایک تو آدمی کا نہ جلنا، اُتنا موجبِ تعجب نہیں، جتنا کھجور کے پٹھوں کے دسترخوان کا (نہ جلنا)، اور وہ (دسترخوان) بھی ایسا جس پر عجب نہیں چکناہٹ بھی ہوتا ہو (جو آگ بھڑکانے میں اور مددگار رہے)۔

☆دوسرے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور دسترخوان میں زمین وآسمان کا فرق، وہ خود نبی اور نبی بھی کیسے خلیل اللہ اور وہاں دسترخوان میں فقط اتنی بات کہ گہ وبیگاہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رکھا گیا ہو اور آپ نے اس پر کھانا کھایا ہو۔

الحاصل! معجزات عملی میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سب میں فائق ہیں۔

قرآنی معجزات اعلی وارفع ہیں:

اور پھر وہ معجزات جو قرآن میں موجود ہیں، اُن کا ثبوت تو ایسا یقینی کہ کوئی تاریخی بات اُس کے ہم پلہ نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ کوئی کتاب سوائے قرآن شریف عالم میں ایسی نہیں کہ اس کا لفظ لفظ متواتر ہو اور لاکھوں آدمی اُس کے حافظ ہوں۔ بل کہ کسی کتاب کے ایک دو حافظ بھی عالم میں شاید نہ ہوں۔

معجزاتِ حدیث کا ثبوت بھی تورات وانجیل سے کم نہیں:

سوا اِس کے احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اِس بات میں تو تورات وانجیل کے ساتھ مساوی ہیں؛ کیوں کہ یہود ونصاریٰ بھی اپنی کتابوں کی نسبت اس بات کے قائل ہیں کہ مضامین الہامی اور الفاظ الہامی نہیں۔ اہل اسلام بھی اس بات کے قائل ہیں کہ مضامین ِاحادیث وحی سے متعلق ہیں پر الفاظ وحی میں نہیں آئے؛ چناں چہ اسی وجہ سے قرآن و حدیث کو باہم ممتاز سمجھتے ہیں۔ اور قرآن شریف کو جو نماز میں پڑھتے ہیں اور احادیث کو نہیں

پڑھتے تو اس کی بھی یہی وجہ ہے کہ وہ وقت گویا ہم کلامیِ خدا کا ہے۔ اُس وقت وہی الفاظ چاہئیں جو خدا کے یہاں سے آئے ہیں۔ زیادہ فرصت نہیں اور نہ زیادہ گنجایش، ورنہ اس مضمون کو انشاء اللہ واشگاف کر کے دکھلا دیتا۔

مگر (احادیثِ نبوی اور تورات وانجیل میں) باجود اِس تساوی کے، یہ فرق ہے کہ اہلِ اسلام کے احادیث کی سند من اولہ الی آخرہ موجود۔ اِس زمانہ سے لے کر اوپر تک تمام راویوں کا سلسلہ بتلا سکتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات کس قدر موجبِ اعتبار ہے۔ علاوہ ازیں، جس زمانے تک احادیث متواتر تھیں اُس زمانہ تک کے راویوں کے احوال مفصل بتلا سکتے ہیں؛ کیوں کہ اس (راویوں کا سلسلہ بتلانے والے) علم میں (جس کو علم اسماء الرجال کہتے ہیں) کثرت سے کتابیں موجود ہیں۔ ہاں ایک دو روایت شاید ایسی بھی ہوگی کہ مثل توریت وانجیل اُن کی سند کا آج کل پتہ نہ نکلے۔ مگر جب حضرات نصاریٰ سے مقابلہ ہے تو پھر اُن روایات کے پیش کرنے میں کیا حرج (سند کا پتہ نہ ہونے کے بعد بھی، وہ روایت درجے میں نصرانیوں کی روایت سے کمتر نہیں)۔ اس کے بعد اہل انصاف کو مجال دم زدن نہیں۔

بے اِنصافی کا کوئی علاج نہیں:

(پھر) یہ کیا انصاف ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزات اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات تو اُن روایات کے بھروسے تسلیم کر لیے جائیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات باوجود یکہ ایسی ایسی روایات متصلہ ہوں، تسلیم نہ کیے جاویں۔ اور پھر تماشا یہ ہے کہ ایسی بے معنی حجتیں کی جاتی ہیں کہ کیا کہیے!

معجزات اور قرآن

(چند شبہات کا اِزالہ)

شبہ۱: کیا معجزے قرآن میں مذکور نہیں؟:

کوئی صاحب فرماتے ہیں یہ معجزے قرآن میں مذکور نہیں۔

جواب۱: مگر (یہ اعتراض بے اصول ہے، کیوں کہ) اول تو کوئی پوچھے کہ قرآن میں مذکور ہونا جو تسلیم کے لیے ضروری ہے، تو یہ ضرورت بشہادتِ عقل ہے یا بشہادتِ نقل۔ عجب اندھیر ہے کہ تاریخوں کی باتیں تو۔ جن کے مصنف اکثر سنی سنائی لکھتے ہیں اور راویوں کی کچھ تحقیق نہیں کرتے اور پھر آج اِن تاریخوں کی، مصنف تک کوئی سند نہیں ملتی۔ حضرات نصاریٰ کے دل میں نقش کالحجر ہو جائیں۔ اور نہ مانیں تو احادیثِ محمدی کو نہ مانیں۔

جواب۲: الف: معجزات کا قرآن میں مذکور ہونا:

علاوہ بریں، (قرآنی معجزے پر اعتراض سے) اگر یہ مطلب ہے کہ کوئی (ایک بھی) معجزہ قرآن میں مذکور نہیں تو یہ از قسم ''دروغ گویم برروئے تو'' ہے۔ شق القمر اور کثرت سے پیشین گوئیاں جن سے اسلام میں خلفاء کا ہونا اور فارس سے لڑائی کا ہونا اور روم کا مغلوب ہونا اور سوائے ان کے اور بہت موجود ہیں۔

ب: ایمان کے لیے ایک معجزہ کافی ہے:

اور اگر یہ مطلب ہے کہ سارے معجزے قرآن میں موجود نہیں (اور تمام معجزات کا قرآن میں ہونا ضروری ہے،) تو ہماری یہ گزارش ہے کہ ایمان کے لیے ایک (معجزہ) بھی کافی ہے۔

ج: مدارِ قبول، صحتِ سند پر ہے:

علاوہ بریں، مدارِ کارِ قبولِ روایت سند پر ہے، خدا کے نام لگ جانے پر نہیں؛ ورنہ لازم یوں ہے کہ حضراتِ نصاریٰ سوا اُن چار انجیلوں کے جتنی انجیلیں ایسی (ہیں) کہ اُن کو اب مردود وغلط سمجھتے ہیں، اُن سب کو واجب التسلیم سمجھیں (کیوں کہ نام انجیل ہونے سے خدا کا نام اُن میں لگ چکا ہے) اور جب مدارِ کارِ روایت، سند پر ہوا، تو پھر احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واجب التسلیم ہوں گی اور توریت وانجیل واجب الانکار (لہٰذا معجزات کے تسلیم کرنے کے باب میں توریت وانجیل کے مقابلے میں صرف احادیث کافی قرار پائیں گی، قرآن تو بہت آگے کی چیز ہے)۔

شبہ۲: کیا قرآن میں معجزے دکھلانے سے انکار ہے؟:

اور سنیے! کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن میں معجزوں کے دکھلانے سے انکار ہے۔

جواب: یہ نہیں سمجھتے کہ وہ ایسا انکار ہے جیسا انجیل میں انکار ہے۔

شبہ۳: کیا معجزہ شق قمر کی تاریخی سند نہیں؟:

کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر انشاقِ قمر ہوا ہوتا، تو سارے جہان میں شور پڑ جاتا، تاریخوں میں لکھا جاتا۔

جواب:

اول تو یہی ایک معجزہ نہیں جس کے عدم ثبوت سے کچھ خلل واقع ہو۔ (دیگر معجزات کا موجود ہونا معجزے کے ثبوت کے لیے کافی ہے)۔

اِلزامی جواب:

الف: علاوہ بریں، خیال نہیں فرماتے کہ اگر ایسے وقائع (مثلاً انشقاقِ قمر) میں

شورِ عالمگیر کا ہونا لازم ہے اور تاریخوں میں لکھا جانا ضرور (ی) ہے، تو اُس اندھیرے کا کون سی تاریخ میں ذکر اور کہاں کہاں شور ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ وسلم کے سولی دینے کے دن واقع ہوا تھا؟ اور اُس ستارہ کا کون کون سی کتاب میں ذکر ہے اور کہاں کہاں شور ہے جو حضرت عیسیٰ کے تولّد کے دنوں میں نمایاں ہوا تھا؟ اور آفتاب کے پہر بھر تک ساکن رہنے کا کہاں کہاں چرچا ہے اور کون کون سی کتاب میں مذکور ہے؟ علی ہذا القیاس، اور وقائع کو خیال فرمالیجیے۔

ب: علاوہ بریں، دن کے واقعات اور رات کے حوادث میں عموم اطلاع کے باب میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ خاص کر (دن کے وقت) اندھیری رات کا ہو جانا (جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے سولی دینے کے وقت بتایا جاتا ہے کہ واقع ہوا تھا) کہ اُس کی اطلاع تو ہر کس و ناکس کو ضروری ہے (لیکن سوال ہنوز قائم ہے کہ اُس اندھیرے کا کون سی تاریخ میں ذکر اور کہاں کہاں شور ہے؟)، انشقاقِ قمر کی اطلاع تو سوا اُن صاحبوں کے (جن کے سامنے واقعہ رونما ہوا) ضروری نہیں کہ اُس وقت (دنیا جہان کے لوگ) بیدار بھی ہوں اور پھر نگاہ بھی اُن کی چاند ہی کی طرف ہو۔ اور ظاہر ہے کہ (یہ) بات شب کے وقت بہت کم اِتفاق میں آتی ہے کہ بیدار بھی ہوں اور نگاہ بھی اُدھر (چاند کی طرف) ہو۔ اور اگر فرض کیجیے کہ موسم سرما ہو، تو یہ بات اور بھی مستبعد ہو جاتی ہے۔

ج: علاوہ بریں، طلوعِ قمر کے تھوڑی دیر کے بعد یہ قصہ واقع ہوا، اس لیے کہ جبلِ حرا کے دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں حائل ہو جانے کا مذکور ہے۔ اِس صورت میں (درج ذیل اِحتمالات ہیں):

ا: ممالک مغرب میں تو اُس وقت تک عجب نہیں طلوع بھی نہ ہوا ہو۔

۲: اور بعض بعض مواقع میں عجب نہیں کہ ایک ٹکڑا دوسرے کی آڑ میں آ گیا ہو اور اس لیے انشقاقِ قمر اُس جا (جگہ) پر محسوس نہ ہوا ہو۔

۳: ہاں! ہندوستان میں اُس وقت اِرتفاعِ قمر البتہ زیادہ ہوگا اور اِس لیے وہاں اور جگہ کی نسبت اُس کی اطلاع کا زیادہ احتمال ہے؛ مگر جیسے اُس وقت ہندوستان میں اِرتفاعِ قمر زیادہ ہوگا، ویسا ہی اُس وقت رات بھی آدھی ہوگی۔ اور ظاہر ہے اُس وقت کون جاگتا ہوتا ہے۔

۴: سوا اِس کے ہندوستانیوں کو قدیم سے اِس طرف توجہ ہی نہیں تھی کہ تاریخ لکھا کریں۔

۵: بایں ہمہ، تاریخوں میں موجود ہے کہ یہاں کے ایک راجہ نے ایک رات یہ واقعہ بچشمِ خود دیکھا تھا۔

زیادہ اِس سے کیا عرض کیجیے! اہلِ انصاف کو یہ بھی کافی ہے اور نا انصاف لوگ عذابِ آخرت ہی کے بعد تسلیم کریں، تو کریں۔(۱)

---

(۱): مزید تشریح و تحقیق کے لیے دیکھیے راقم کا مضمون: ''معجزۂ شق القمر: مطالعہ کا ایک نیا زاویۂ نگاہ''۔

خاتمہ

(احکام کی علتیں)

جانوروں کے حلال وحرام ہونے میں نفع ونقصان بندے کا ہے۔

دمِ مسفوح حرام ہونے کی وجہ۔

خون کے فضلہ ہونے کے دلائل۔

فضلات کی حیثیتیں، خالص فضلہ کی دو علامتیں؛ طبعی نفرت ہونا، مائل بہ اِخراج ہونا۔

حرکت وسکون محرِّک کے تابع ہے، فلکیات میں زوالِ حرکت بہ مقابلہ خرق والتیام آسان ہے۔

اِستحالہ: ☆ ماہیت کی تبدیلی کے ساتھ۔ ☆ ماہیت کی تبدیلی کے بغیر۔

۱: بعض جانوروں کے گوشت کی حلت

شبہ:

مگر ہاں! حضرات ہنود کے دل میں شاید ہنوز خدشہ حلّتِ گوشت کا کھٹکتا ہو، اور یہ خیال ہو کہ گوشت کے لیے جانوروں کا ذبح کرنا سراسر ظلم ہے۔ ایک جان کے لیے اس قدر جانیں تلف کرنی کیوں کر جائز ہو سکتی ہیں۔ بایں ہمہ، تلف بھی کاہے کے لیے کرتے ہیں، ایک ذرا سی لذت کے لیے۔ یہ بھی نہیں کہ مدارِ زندگانی انسان حیوانات کے گوشت پر ہو۔(۱)

خدا کی اجازت سے کھانا ظلم نہیں:

اس لیے یہ گزارش ہے کہ ''ہم اگر بطورِ خود بے اجازتِ خداوندی جانوروں کو ذرا بھی ستائیں، تو بیشک ظلم ہو؛ مگر اِس کو خیال فرمایئے کہ ہم بِاجازتِ مالک الملک اُن (جانوروں) کو حلال جانتے ہیں۔ اُس کی اجازت کے بعد بھی جانور حلال نہ ہوں، تو اِس کے یہ معنی ہیں کہ خداوندِ عالم کو جانوروں کا اختیار نہیں، حیوانات اُس کے مملوک نہیں۔

خدا کی اجازت کی ممانعت ظلم ہے:

مگر تمھیں کہو! یہ کتنا بڑا ظلم ہے، کہ مالک کو اپنی چیز کا اختیار نہ ہو۔ تماشا ہے کہ جانوروں کو ذبح کرنا تو ظلم ہو اور خدا تعالیٰ کی اجازت کی ممانعت ظلم نہ ہو۔ پھر اس پر نہ معلوم سواری اور بار برداری اور دودھ کا پینا کون سے استحقاق پر بنی ہے۔

---

(۱) نیز ملاحظہ ہو: تحفۂ لحمیہ؛ مجموعہ ہفت رسائل: ص ۵۰۹-۵۱۲، تقریر دل پذیر: ص ۱۵۸ (ہر دو شیخ الہند اکیڈمی)، ملفوظات حکیم الامت ج ۲ ص ۲۸۔ تالیفات حکیم الامت ملتان۔

شبہ:

اور اگر یہ خیال ہے کہ خدا کو تو اختیار ہے، پر انسان کے واسطے اُن کا حلال (ہونا) مناسب نہ تھا، تو اِس کا اول تو یہ جواب ہے کہ:

جواب: "مناسب" کی تحقیق:

الف: مناسب اگر اِس کو کہتے ہیں کہ موافق اپنے استحقاق کے کام کیجیے، تو کوئی صاحب فرمائیں تو سہی کہ وہ ایسی کون سی چیز ہے، کہ خدا کو اُس پر استحقاق نہیں۔ اور ایسا کون سا استحقاق ہے جو خدا کو اپنی مخلوقات پر حاصل نہیں۔

ب: اور اگر مناسب اُس کو کہتے ہیں کہ جیسے آئینہ اور پتھر میں فرقِ قابلیت ہے اور اِس لیے آئینہ کو آفتاب زیادہ نور عطا کرتا ہے اور پتھر کو کم۔ اور بوجہِ فرقِ قابلیت یہی مناسب ہے، اِس کے مخالف ہو، تو نا مناسب ہے۔ تو اِس کا جواب یہ ہے کہ بیشک انسان اِس بات کا مستحق ہے کہ اُس کے لیے یہ چیزیں حلال ہوں۔ کہنہ مکان کو اگر گرا کر دوسرا نیا عمدہ مکان بنائیں، تو اِس کو کوئی شخص بایں معنی نا مناسب نہیں کہہ سکتا کہ پکا عمدہ مکان بنانے کے قابل نہیں۔ ایسے ہی اگر حیوانات کو ذبح کر کے اُس کے گوشت سے بدنِ انسانی بنایا جائے تو عین صواب ہے۔ (۱) غرض بری چیز کو توڑ پھوڑ کر عمدہ چیز کا بنانا مناسب ہی نہیں بل کہ عین مناسب ہے۔ انسان کے لیے تو یوں مناسب کہ اور غذائیں مادۂ بعید اور گوشت مادۂ قریب ہے۔ (۲) اور اس لیے ناقص گوشت سے کامل گوشت پیدا ہو تو عجب نہیں؛

---

(۱) ☆ یہ تو انسانیت پرستوں کے نزدیک بھی ہیومنائزیشن کے اصولوں کے عین موافق ہے۔ ☆ نسخہ مکتبہ دار العلوم ۱۴۲۷ھ ص ۱۵۶ = اِس موقع پر یہاں ایک سطر چھوٹ گئی ہے۔

(۲) غذا اُسے کہتے ہیں کہ جسم میں داخل ہونے کے بعد اُس کا جوہر اپنی کیفیت سے اثر انداز ہو کر جزوِ بدن بنے =

کیوں کہ فضلات کے اِندفاع کے بعداور بھی صفائی کی امید ہے۔اور حیوانات کے حق میں یوں مناسب (ہے) کہ پہلے اِس گوشت سے قوام جسم حیوانی تھا،اب قوام جسم انسانی میسر آیا،جس کا یہ حاصل نکلا کہ پہلے آلہ ومُرکّبِ روحِ اَدْوَنْ تھا،اب آلہ ومُرکّبِ روحِ اعلیٰ ہوگیا۔اور ظاہر ہے کہ ترقیٔ مدارجِ حسن ہرگز قابلِ گرفت نہیں۔(مغرب کے اِفادی اصول کے بھی یہ خلاف نہیں)

گوشت کھانا انسان کا ایک طبعی فعل ہے:

علاوہ بریں، (قدرت کی جانب سے) انسان کو مثل شیر، چیتا وبھیڑیا وغیرہ کچلیوں کا عطا کرنا خود اِس جانب مشیر ہے کہ اُس کی غذائے اصلی گوشت ہے۔اور اہلِ عقل کے نزدیک یہ بات کم از اجازت نہیں۔اور (وجہ اِس کی) ظاہر ہے کہ (قدرت کی جانب سے) جتنی چیزیں دی گئی ہیں، کسی نہ کام کے لیے دی گئی ہیں۔آنکھ، کان جیسے دیکھنے سننے کے لیے ہیں اور اس لیے دیکھنے سننے کی اجازت ہوئی۔ایسے ہی کچلیوں کو بھی

=اور بدلِ ما یَتَحَلَّل فراہم کرے، یعنی پسینہ، بول، براز دیگر فضلات اور اِستفراغِ محسوس وغیر محسوس یعنی محنت، مشقت، کی صورت میں جسم سے ضائع ہونے والے اجزا کی تلافی کرے۔

نوٹ: دوسری تمام غذاؤں کے مقابلے میں گوشت میں جزوِبدن بننے کی سب سے زیادہ اِستعداد ہوتی ہے۔

☆ جب آدمی نباتات کھاتا ہے، تو نباتات کے بدلِ ما یَتَحَلَّل بنانے کے لیے طبیعتِ انسانی کو یہ سات کام کرنے پڑتے ہیں۔۱:تحلیل۔۲:اِستحالہ۔۳:تعریق۔۴:تسدید۔۵:تشبیہ۔۶:تغذیہ۔۷:اِدخال۔

اور حیوانات میں سے کوئی چیز کھاتا ہے، تو حیوانات کے جزوِبدن بنانے کے لیے پانچ کام کرنے پڑتے ہیں۔۱:تفریق۔۲:تغذیہ۔۳:تعقید۔۴:تشبیہ۔۵:اِدخال۔

اگر انڈا کھاتا ہے، تو یہاں تین فعل جزوِبدن کرنے کے لیے کافی ہیں۔۱:تحلیل۔۲:اِستحالہ۔۳:تمیز۔

اور گوشت ایک ایسا طعام ہے کہ اُس کے جزوِبدن ہونے کے لیے صرف دو فعل کافی ہیں۔۱:تشبیہ۔۲:اِدخال۔

(حکیم نجم الغنی: خزائن الادویہ ص ۴۵۔ادارہ کتاب الشفا، دریا گنج دہلی۔)

خیال فرما لیجیے (کہ یہ کچلیاں گوشت ہی کھانے کے لیے انسان کو دی گئی ہیں، اِس کے بغیر اِن کا کوئی مصرف نہیں)۔

جانوروں کے حلال وحرام ہونے میں نفع ونقصان بندے کا ہے:

ہاں! یہ بات مسلم کہ سارے حیوانات یکساں نہیں۔ ہر کسی کے گوشت میں جدا تاثیر ہے۔ جس جانور کا گوشت مفید ہوگا، وہی جائز ہوگا۔ جس جانور کا گوشت مضر ہوگا۔ بقدرِ مضرت۔ ناجائز ہوگا۔ کیوں کہ خداوند کریم کے امر ونہی واجازت وممانعت آدمی کے نفع ونقصان کے لحاظ سے ہے، اپنے نفع ونقصان کے لحاظ سے نہیں۔ اِس لیے سور وشیر وغیرہ درندوں کا گوشت قابلِ ممانعت ہے۔ کیوں کہ سور (ایک) تو سراپا نجس، دوسرے بے حیا۔ اُس کی مادہ پر جس کا جی چاہے جست کرے، اُس کو کچھ پرواہ نہیں۔ اس لیے وہ قابلِ حرمت نظر آیا؛ تاکہ اُس کے کھانے سے بے حیائی نہ چھا جائے اور دل وجان ناپاک نہ ہو جائیں، جس سے خیالات ناپاک پیدا ہوں۔

۲: خنزیر شیر وغیرہ درندوں کے حرام ہونے کی وجہ

اور شیر وغیرہ جانورانِ درندہ۔ بوجہِ بداخلاقی۔ قابلِ ممانعت تھے، تاکہ اُن کے کھانے کی تاثیر سے مزاج میں بدخُلقی نہ پیدا ہو جائے۔ کیوں کہ جیسے گرم غذا سے گرمی اور سرد سے سردی پیدا ہوتی ہے، ایسے ہی اخلاق وکیفیات وخواصِ انواعِ حیوانات کو خیال فرما لیجیے، فقط۔(۱)

---

(۱): ابتدا میں رسالہ یہاں تک چھپا تھا۔ پھر آگے کا حصہ مولانا عبد الغنیؒ (تلمیذ امام قاسم نانوتویؒ) کے ذریعے بعد میں حاصل ہوا اور تتمۂ حجۃ الاسلام کے نام سے شائع ہوا۔

تتمۂ حجۃ الاسلام

۳: دمِ مسفوح حرام ہونے کی وجہ

الف: فضلہ اور خون میں مشابہت:

مگر یہ ہے، تو جیسے اکثر حیوانات کا گوشت قابلِ حرمت نظر آتا ہے، ایسے ہی ہر قسم کے جانور کا خون لائق حرمت ہے؛ کیوں کہ جیسے پاخانہ پیشاب کی ناپاکی میں۔ اِس وجہ سے کہ ہر کسی کو اِس سے نفرت ہے۔ کسی کو تأمل نہیں۔ اور اسی لیے کسی کی تعلیم کی حاجت نہیں، ایسے ہی خون بھی بوجہِ نفرتِ طبعی۔ جو ہر کسی کے دل میں موجود ہے۔ سزاوارِ حرمت ہے۔

فضلہ میں غذا بننے کی صلاحیت نہیں:

اور کیوں نہ ہو، پاخانہ کا فضلہ ہونا اِس پر شاہد ہے کہ وہ غذا نہیں۔ آخر فضلہ اُسی کو کہتے ہیں کہ جس قدر کچھ غذائیت سے فاضل (زائد) سمجھا اُس کو جدا کر کے مخرج کی طرف کر دیا، تاکہ باہر ہو جائے۔ یوں بوجوہِ خارجہ وموانعِ خروج(۱) اگر خارج نہ ہو تو خیر! اِس صورت میں یہ اشارہ کم از ممانعت نہیں، کہ اگر لائقِ غذا ہوتا تو اُس کو پیٹ ہی سے کیوں نکالتے، دوبارہ تو داخل کرنا کجا!

خون بھی درحقیقت فضلہ ہے

دلائل: ۱: خون کا آمادۂ خروج رہنا:

ایسے ہی خون کا آمادۂ خروج رہنا اور جہاں کہیں اس کو راہِ خروج ملا جبھی نکل جانا، اِس پر شاہد ہے کہ اصل میں فضلہ ہے جو ابدانِ حیوانی میں محبوس ہوتا ہے۔

---

(۱) اسباب بادیہ، خارجیہ ونفسانیہ سے اور خروج کی بدنی رکاوٹوں؛ مثلاً قوتِ دافعہ کے ضعف کی وجہ سے۔

﴿استحالہ جس میں تبدیلِ ماہیت ہو﴾

تبدیلی ماہیت کا پایا جانا:

البتہ! جیسے پاخانہ پیشاب میں لیاقت اور قابلیتِ استحالہ الی الغذاء(غذا کی طرف منتقل ہونے کی صلاحیت) ہے، یعنی کھات ہوکر پھر کسی قسم کا غلہ اور اناج بن جاتا ہے، ایسے ہی خون بھی اپنی حیثیت سے مستحیل اور منتقل ہوکر گوشت بن جاتا ہے۔

خون کے اِستحالہ اور بول و براز کے اِستحالہ میں فرق: اتنا فرق ہے کہ:

الف: خون جسم کے اندر ہی اندر مستحیل ہوجاتا ہے اور پاخانہ پیشاب کا استحالہ اور انتقال بعد خروج ہوتا ہے۔

ب: دوسرے خون اور گوشت کے درمیان اور کوئی واسطہ نہیں، یا خون تھا یا گوشت ہوگیا۔ اور پاخانہ اور پیشاب میں اور غلہ میں کئی واسطے حائل ہیں: اول کھات ہوتا ہے، پھر خاک، پھر سبزہ، پھر غلہ؛ مگر ظاہر ہے کہ یہ سب نقل اور تحویل من حالٍ الیٰ حالٍ جسم حیوانی سے باہر ظہور میں آتی ہیں۔

بول و براز کے لیے مخرج ہونے اور خون کے لیے مخرج نہ ہونے کی وجہ:

(بول و براز کا اِستحالہ جسم حیوانی سے باہر ظہور میں آتا ہے) اس لیے پاخانہ پیشاب کے لیے تو مخرج بنایا گیا۔ اور خون کا استحالہ (جسم کے) اندر ہی اندر ہوتا رہتا ہے، اس لیے اِس کے لیے کوئی مَخْرَج نہ رکھا گیا۔

۳: دونوں (بول، براز اور خون) کے اِخراج (sanitation) کا قدرتی اِنتظام ہونا:

مگر یہ فرق فضلہ ہونے میں قادح نہیں ہوسکتا بل کہ جیسے پاخانہ پیشاب کو بایں غرض کہ اور بدن آلودہ نہ ہوجائے، آنتوں کے نلوں میں بھر دیتے ہیں۔ اور اِس سے اہل فہم

یہ سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ناپاک تھا، تو یہ بندوبست کیا گیا۔ ایسے ہی خون کو رگوں کے نلوں میں بھر دیتے ہیں اس لیے یہاں بھی وہی اشارہ ہوگا (کہ فضلہ ہے، اس لیے علیحدہ کیا گیا ہے)۔

دیگر فضلات اور اُن کا باہمی تفاوت:

بلغم اور رینٹ: باقی رہا بلغم اور رینٹ، ہر چند وہ بھی فضلہ نظر آتے ہیں؛ مگر اول تو یہ فرق کہ پاخانہ پیشاب اور خون میں تو سب افرادِ انسانی بل کہ جملہ افرادِ حیوانی برابر۔ اور بلغم اور رینٹ میں یہ تفاوت کہ اکثر (افراد) اِس (فضلہ کے ضرر) سے بچے ہوئے اور اکثر مبتلا۔ اور پھر وہ بچا رہنا صحت میں شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہ اِبتلا من جملہ امراض۔ (یہ بلغم اور رینٹ کا من جملہ امراض شمار ہونا) اِس پر شاہد ہے کہ یہ فضلہ اصل میں بوجہِ ضعفِ قوتِ ہاضمہ اور قوتِ محیلہ (Metabolism) پیدا ہوگیا ہے(۱)۔ جس کا (یعنی قوتِ محیلہ کا) کام یہ ہے کہ (بلغم کو) خون، گوشت وغیرہ اجزائے بدنی کی طرف مستحیل کر دے تا کہ یہ صورت پیدا ہو جائے، ورنہ اصل میں وہ اجزائے غذائی ہوتے ہیں۔ (۲) یہی وجہ ہے کہ نہ مثل پاخانہ اور پیشاب خاص ان کے لیے کوئی مخرج بنایا گیا اور نہ مثل خون اِن کا محبوس رکھنا مقصود ہے۔

اور یہ منہ اور ناک جو اِن کے لیے مخرج نظر آتے ہیں، تو اِن کا مخرج ہونا بایں اعتبار تو صحیح ہے کہ اِن میں بلغم اور رینٹ اور تھوک اور سنک کا خروج نظر آتا ہے؛ لیکن یوں نہیں کہہ سکتے کہ جیسے پاخانہ کی جائے (مقعد) اور پیشاب گاہ کو فقط بغرضِ خروج پاخانہ اور پیشاب بنایا ہے، منہ اور ناک کو بھی فقط بلغم اور رینٹ اور تھوک اور سنک کے اخراج کے لیے بنایا ہے۔ (اس لیے کہ) کون نہیں جانتا کہ منھ کھانے اور بولنے کے لیے اور ناک سونگھنے کے لیے ہے۔

(۱) قوتِ محیلہ وہ قوت ہے جو قوتِ ہاضمہ سے پہلے کام کرتی ہے۔ یہ چیز کی کیفیت میں تبدیلی پیدا کر کے اُس میں قوتِ ہاضمہ کے عمل کی صلاحیت پیدا کر دیتی ہے۔

غرض نہ مثل پاخانہ و پیشاب اِن (بلغم اور رینٹ)(۲) کے لیے کوئی مخرج بنایا

(۲) اِس موقع پر بلغم سے متعلق کسی قدر تحقیق ذکر کردینا مناسب ہے۔ بلغمِ طبعی ایک جنس ہے جس کے ساتھ مختلف انواع کی سفید رطوبتیں شامل ہیں۔ بلغم خون کے ساتھ مناسبت و مشابہت رکھتا ہے اور بدن میں بہ کثرت اس کی موجودگی یہ فائدہ دیتی ہے کہ جب بدن میں تحلل واقع ہوتا ہے اور خون کی ضرورت ہوتی ہے، تو بلغم خون میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ چناں چہ بہ جسم میں واقع ہونے والے تغیرات و استحالات بہ وقتِ ضرورت جوہرِ سفید کو جوہرِ سرخ میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ (جالینوس)۔ بلغم اعضاء کی ساختوں، رخنوں اور خلاؤں میں پایا جاتا ہے اور عروق میں بھی۔ ''جو طبعی بلغم عروق میں پایا جاتا ہے وہ نضج پاکر (یعنی مناسب تغیرات حاصل کر کے) اعضاء کی غذا بن جاتا ہے۔ پھر بدن کے ہر جزو میں قوتِ مغیرہ پائی جاتی ہے (قوتِ مغیرہ: تغذیہ کے قسم کی ایک قوت ہے جو غذا کو عضو کے مشابہ بناتی ہے۔) چناں چہ جب یہ بلغمی اجزاء اعضاء کے قریب سے گزرتے ہیں تو تغیر پاکر اعضاء کی غذا بنتے ہیں۔ حتی کہ اعضاء کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔'' (علی بن عباس مجوسی: صاحبِ کامل الصناعۃ۔ بہ حوالہ: حکیم سید کمال الدین حسین ہمدانی، ''اصولِ طب'' ص ۶۳، ۶۴۔ ادارہ اشاعتِ طب لاہور)

☆ اس موقع پر فاضل رطوبات کی بھی تحقیق لکھ دینا مناسب ہے۔ بدن میں دو قسم کی رطوبات پائی جاتی ہیں۔ ۱: رطوبتِ اولی: اِس سے مراد اخلاطِ اربعہ (دم، صفرا، بلغم، سودا) ہیں۔ ۲: رطوبتِ ثانیہ: اس سے مراد وہ رطوبتیں ہیں جو بدن میں اخلاط سے پیدا ہوتی ہیں۔ پھر اِن کی دو شکلیں ہیں: ایک وہ کہ جن کی حیثیت زائد رطوبات کی ہے اور یہ دوبارہ خلط یا اجزائے بدن کی شکل نہیں اختیار کر پاتیں۔ جیسے مخاط، دودھ، پسینہ، آنسو، منی حیض وغیرہ۔ دوسری وہ جو اخلاطِ اربعہ سے استحالہ پاکر اعضاء میں نفوذ کر جاتی ہیں؛ لیکن ابھی جوہرِ بدن نہیں بنی ہوتی ہیں؛ بلکہ؛

الف: اُن باریک رگوں میں رہتی ہیں جنہیں عروقِ شعریہ ساقیہ (Capillaries) کہتے ہیں۔ پھر یہاں سے حسبِ ضرورت استحالہ پاکر بدن کی غذا بن جاتی ہے۔ اور بعض اوقات خام ہونے اور جوش کھانے کے باعث فساد و عفونت قبول کرتی ہیں اور امراض کا سبب بنتی ہیں۔

ب: عروقِ شعریہ کے دہانوں سے گزر کر شبنم کی طرح تمام اعضاء میں پھیل جاتی ہیں اور جب بدن کو غذا نہیں پہنچتی، تو طبیعت اِن رطوبات میں تصرف کرتی ہے اور عملِ ہضم کے ذریعہ تغذیہ کا کام لیتی ہے۔

ج: اِنجماد و بستگی کے قریب پہنچ جاتی ہیں۔ اور اگرچہ ابھی قوام اور صلابت کے لحاظ سے بالکل عضو کے مانند نہیں ہوتیں؛ لیکن مزاج کے اعتبار سے اعضاء کے جوہر میں متغیر ہو چکی ہوتی ہیں۔

(حکیم محمد اعظم خاں: ''الاکسیر'' ص ۱۵۹۳، ۱۵۹۴۔ اعجاز پبلیکیشنز دہلی)

گیا۔ اور نہ مثل خون اِن کا محبوس رکھنا مقصود تھا۔ اس لیے باعتبارِ ظاہر تو فضلہ کہہ سکتے ہیں؛ مگر باعتبار حقیقت وہ فضلہ نہیں، فقط قصورِ قوتِ ہاضمہ وغیرہ اِس کا باعث ہوا کہ وہ جزوِ بدن نہ ہوسکا۔ یہی وجہ ہوئی کہ جیسے پاخانہ پیشاب اور خون کے لیے جدا جدا نل بنادیئے تھے، تاکہ اور جسم آلودہ نہ ہو۔ اسی طرح بلغم اور رینٹ کے لیے کوئی جدا ظرف نہ بنایا گیا۔ اِس وجہ سے ان کو ناپاک تو نہیں کہہ سکتے، پر غذا بھی نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ نہ طبائع انسانی میں مثل خون و پاخانہ و پیشاب اِن سے ایسا تنفر ہے کہ ہاتھ ہی نہ لگا سکیں، اور نہ کچھ رغبت ہے کہ مثل گوشت، اناج وغلہ وغیرہ نوش کرجائیں۔ مگر خون میں وہ کون سی بات ہے جس سے اُس کے ناپاک ہونے میں تامل کیجیے۔ خون کا اندر ہی اندر اِدھر سے اُدھر دوڑے دوڑے پھرنا، فقط مخرج ہی کی تلاش کے لیے ہے۔ ورنہ مثل گوشت وپوست ساکن رہا کرتا۔ پاخانہ پیشاب کو مخرج مل جاتا ہے اور وہ اپنی حرکت میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اور خون کو مخرج نہیں ملتا اس لیے وہ ناکام رہتا ہے۔

خون کا مخرج نہ ہونے کی وجہ:

۱: مگر وجہ اِس مخرج نہ رکھنے کی ایک تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ بغرض بدل ما یتحلل (تحلیل شدہ اجزاء کا بدل بنانے کی غرض سے) اِس کو مستحیل کرکے گوشت بنانا مقصود ہے۔ اور وہ استحالہ اندر ہی ہوتا ہے، اگر اس کے لیے مخرج ہوتا تو پھر بدن میں اس کا پتہ بھی نہ ملتا۔ مستحیل ہوکر بدل یتحلل ہونا (یعنی گوشت بن کر بدن کے لیے تقویت کا باعث ہونا) تو دوسری بات ہے۔ (اِس سے فضلہ ہونے سے نکل نہیں جاتا، فضلہ ہونے کی علت اُس کا آمادۂ خروج رہنا ہے اور خون کے آمادۂ خروج رہنے پر دلیل یہ ہے کہ) (۱) بے مخرج تو یہ

(۱) عبارت کو دو صفحے پیشتر سے متعلق کرکے سمجھنے کی کوشش کیجیے۔

حال ہے کہ ذرا کہیں بدن میں شگاف آجائے یا فصد لی جائے (۲) یا پچھنے دیئے، (۳) تو پھر سارا خون اُسی رستہ ہولیتا ہے۔ نہ مثل پاخانہ پیشاب قبض کی وجہ سے رکتا ہے۔ نہ اُن کی طرح یہی ہو کہ ایک راہ کے سوا اور کسی طرف کو رخ ہی نہ ہو، پاخانہ اوپر کو کبھی نہیں آتا۔ حالاں کہ حلق کا راستہ اُس کے لیے کشادہ ہے۔ اور خون کا یہ حال ہے کہ سر میں زخم آئے تو اسی طرح نکلنے کے لیے آمادہ ہے جیسے پاؤں میں زخم آئے اور خون نکل جائے۔ جب بے مخرج یہ حال ہے تو درصورتے کہ مخرج ہوتا تو خون کا بدن میں پتہ بھی نہ ملتا۔

۲: دوسری وجہ یہ ہے کہ خون بوجہِ حرکتِ طبعی۔ جو خون کے اندر رکھی ہے۔ سامان حرکتِ ابدان ہے۔ (چناں چہ:)

الف: اگر خون کسی وجہ سے رک کر ساکن ہو جاتا ہے، جیسے ہاتھ پاؤں کے سو جانے (خدر لاحق ہونے یا anaesthetic ہو جانے) کے وقت ہوتا ہے۔ یا، ب: خشک ہو جائے، جیسے حالتِ ضعف ونقاہت ولاغری میں ہوتا ہے یا، ج: بدن میں سے تھوڑا بہت نکل جائے: تو حرکت میں ایک تفاوتِ عظیم ظاہر ہوتا ہے، چناں چہ ظاہر ہے کہ خون کی اِسی طبعی حرکت سے یہ حرکتِ ارادی حاصل ہوتی ہے۔

---

(۲) فصد: (venesection) نشتر کے ذریعہ بدن سے خون خارج کرنے کا نام فصد ہے۔ خون کے جوش وغلیان اور فساد کی وجہ سے پیدا ہونے والے دموی امراض میں عام طور پر فصد کھولی جاتی ہے۔

(۳) پچھنے: حجامت (cupping) خلط دم کے غلبہ، عروق میں امتلا اور جلدی امراض میں فاسد خون کے اِخراج کے لیے یہ تدبیر اختیار کی جاتی ہے۔ پہلے جانور کی سینگ اِس مقصد کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔ اب خاص قسم کی پیالیوں (Cup) کے ذریعہ یہ عمل کا جاتا ہے۔

ایک نوع کی حرکت سے دوسری نوع کی حرکت پیدا ہونا

الف: حرکت مستقیم اور طبعی سے حرکت متدیر اور ارادی کا ظاہر ہونا:

اور یہ ایسی بات ہے جیسی بھاپ کی حرکتِ مستقیم اور طبعی سے انجن کے پیوں کی حرکتِ متدیر اور ارادی۔

ب: حرکتِ متدیر سے حرکتِ مستقیم کا ظاہر ہونا:

اور ریل کے پیوں کی حرکتِ متدیر سے بیٹھنے والوں کی حرکتِ مستقیم حاصل ہو جاتی ہے۔

غرض اختلافِ جہاتِ حرکات اور فرقِ طبیعت و ارادہ اسبابِ محرکہ اس امر میں قادح نہیں۔(۱) اس لیے یہ بات لائقِ استبعاد نہیں کہ خون کی حرکت، طبعی اور حرکتِ حیوانات، ارادی، اِدھر سمتِ حرکتِ خون طولِ اعضاء میں اور ابدانِ حیوانات کی حرکات اور طرح کی ہوتی ہیں۔ (حیوانی اجسام کی حرکات ہر طرح کی ہوسکتی ہے، اِختیاری ہوتی ہے، طول کی سمت میں ہی حرکت کی پابند نہیں)

غرض (خون کے مخرج نہ ہونے کی) بظاہر یہ دو باتیں ہیں، جن کی وجہ سے حکیم مطلق نے باوجود فضلہ ہونے کے خون کے لیے کوئی مخرج نہ رکھا۔

---

(۱) مطلب یہ کہ محرک کوئی ہو، خواہ حرکتِ مستقیم طبعی ہو اور اُس سے حرکتِ متدیر اور ارادی پیدا ہو جائے، یا،) یا متدیر ہو، اُس سے حرکتِ مستقیم پیدا ہو جائے، یہ اصول اپنی جگہ قائم ہے کہ خون کی حرکتِ طبعی سامان حرکتِ ابدان ہے۔

خالص فضلہ کی دو علامتیں: طبعی نفرت ہونا، مائل بہ اِخراج ہونا:

بالجملہ (نفرت ہونے اور مائل بہ اِخراج ہونے کی وجہ سے خون کے فضلہ ہونے، نیز فضلہ ہونے اور نفرت ہونے کی وجہ سے) خون کے ناپاک طبعی ہونے میں کچھ کلام نہیں -مخرج نہ ہونے سے اُس کا فضلہ ہونا باطل نہیں ہوتا (اور فضلہ ہونا ہی درحقیقت نجس ہونے کی علت ہے اور نجاست وجہِ حرمت ہے)۔

﴿استحالہ جو تبدیلیِ ماہیت کے بغیر ہو﴾

ا: ہر قسم کا مردار عقلاً ناپاک اور حرام ہے:(۱)

مگر؛ یہ ہے (یعنی نجاست وجہِ حرمت ہے) تو مردار ہر قسم کا ناپاک اور حرام ہونا چاہیے؛ کیوں کہ بے ذبح اگر کوئی جانور مر جاتا ہے، تو اُس کا خون گوشت ہی میں جذب ہو جاتا ہے، اور جذب بھی ایسی طرح ہوتا ہے کہ اس کے جدا کرنے کی کوئی تدبیر نہیں؛ چناں چہ ظاہر ہے۔ اِس صورت میں لازم یوں ہے کہ خون کے اِختلاط کے باعث گوشت ناپاک ہو جائے۔ ہاں اگر جدا کرنے کی کوئی تدبیر ہوتی، تو بعد جدائیِ خون گوشت بھی اُسی طرح پاک ہوسکتا تھا جیسے بوسیلۂ آب- بعد انفصالِ پاخانہ پیشاب- کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔

(۱) اِس موضوع پر حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے ایک اہم گفتگو فرمائی ہے، جسے یہاں درج کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں: اس کی تحقیق کہ آیا بعد مرگ خون گوشت میں جذب ہو جاتا ہے یا وہ بعد استحالہ (حقیقت بدلنے) کے گوشت بن جاتا ہے، یہ ہے کہ مستحیل ہونے کے لیے تو قوت ہاضمہ کی اور قوت محیلہ کی یعنی اُس قوت کی جس کا کام یہ ہے کہ ایک شئ کو دوسری کی طرف مستحیل کردے ضرورت ہے اور ظاہر ہے کہ بدن کی سب قوتیں جیسے قوتِ باصرہ اور سب قوائے حیوانی حیات کے ساتھ ختم ہوگئیں (جب حیات نہ رہی ہاضمہ وتبدیلی کی قوت بھی نہ رہی تو تبدیلی کیسے ممکن ہے؟) اور وجہ اِس کی یہ ہے کہ اعضائے حیوانی مثل چشم گوش وغیرہ اِن قوی کے لیے ایسے ہیں جیسے آئینہ نور کے لیے یعنی قابل اور مُنفِّذ (اثر قبول کر کے دوسرے تک پہونچانے والا) سو جیسے اصل آئینہ میں نہیں ہوتا بلکہ آفتاب میں ہوتا ہے ایسے ہی اصل قوائے حیوانی نفوس حیوانی میں ہوتے ہیں اعضا میں نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسے آئینہ بے امداد آفتاب، نور کے اعتبار سے بے کار ہے۔ اِس صورت میں بعد مرگ استحالہ ممکن نہیں (یعنی آئینہ میں خود تو نور نہیں سورج کے سامنے ہونے سے اس میں نور ہے، ویسے خالی ہے، ایسے ہی قوت ہضم وغیرہ خود اعضاء کی قوتیں نہیں روح کی ہیں، روح کے الگ ہونے سے تمام اعضاء اِن قوتوں سے خالی اور بے کار ہیں نہ یہ قوتیں رہیں نہ ان کا کام تبدیل کر دینا ممکن ہے اور نہ جذب کی قوت باقی ہے، لہٰذا) نہ وہ جذب ہی ہوگا جو بعد مرگ کاٹو تو خون نہیں نکلتا اور جذب ہوا تو پھر ناپاکی یقینی ہے۔ (دیکھیے: المصالح العقلیة: ۲۹۰ تا ۲۹۵) اب اِس کے بعد حضرت نانوتویؒ کے تحقیق ملاحظہ فرمایئے جن کے مخاطب تمام وہ انسان ہیں جنہیں علم وعقل، سائنس وفلسفہ اور جدید عقلیت کی راہ سے اسلام کے عقائد واحکام میں =

جیسی غذا ہوگی ویسا ہی گوشت پیدا ہوگا:

اور (مردار کا خون گوشت میں ایسا جذب ہو جاتا ہے کہ جدا کرنے کی کوئی تدبیر نہیں، جب) یہ ہے، تو مردار کے گوشت کے حلال ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں۔ (جب مردار کا گوشت خونِ نجس کی وجہ سے نجس ہوا، پھر یہ جب انسان کی غذا بن کر گوشت پیدا کرے گا، تو وہ بھی نجس ہی ہوگا) کیوں کہ مثل مشہور ہے جیسی اصل ویسی نسل، جیسا تخم ویسا ہی پھل۔ سو جیسی غذا ہوگی ویسا ہی گوشت پیدا ہوگا۔ پاک سے پاک، ناپاک سے ناپاک؛ چناں چہ اوپر بھی ہم اِس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔(۱)

روح بھی ناپاک ہی پیدا ہوگی:

علی ہذا القیاس، ایسی ہی روح ہوائی پیدا ہوگی۔

نفسِ ناطقہ بھی ناپاک ہی پیدا ہوگا:

پھر جیسی روح ہوائی ہوگی، ویسا ہی نفس ناطقہ فائض ہوگا(۲)۔ نہیں تو اس سے بھی کیا کم (کہ کم از کم اتنا ضرور ہوگا) کہ بعدِ فیضان، بوجہِ صحبت، روحِ ہوائی کی ناپاکی اُس میں اثر کر جائے۔

= کسی بھی طرح کا کوئی شبہہ پیدا ہوتا ہو۔ بائیو کیمسٹری، منافع الاعضاء، طب قدیم کے اصول، ''امورِ طبیعیہ'': ''عناصر''، ''اخلاط''، ''مزاج''، ''اعضاء''، ''ارواح'' و ''قوی'' اور فلسفہ میں ''مرکباتِ تامہ'' سے واقفیت رکھنے والا شخص مضمون سے لطف اُٹھائے گا اور پائے گا جو پائے گا۔

(۱) ملاحظہ ہو خنزیر و درندوں کی وجہِ ناپاکی۔

(۲) پہلے بتایا جا چکا ہے کہ روحِ ہوائی سے مراد وہ لطیف بخارات ہیں جو جگر میں غذا سے خونِ صالح بننے کے بعد پیدا ہوتے ہیں جن کو روحِ طبیعی کہتے ہیں [نظامِ ہضم سے وابستہ قوت جس کا عضوِ رئیس جگر ہے قوتِ طبیعیہ کہلاتی ہے اور اِس قوت کے افعال جو جگر اور اُس کے ذیلی اعضاء، معدہ، آنتوں وغیرہ سے متعلق ہوتے ہیں، افعالِ طبیعیہ کہلاتے =

اِستحالہ کب متحقق ہوتا ہے

اصل مادّہ اُسی قدر رہے، صورتِ نوعیہ بدل جائے، صورتِ نوعیہ کے آثار بھی بدل جائیں:

اور چوں کہ ایک شئ کے دوسری شئ کی طرف مستحیل ہوجانے میں یہ ہوتا ہے کہ اصل مادّہ اُسی قدر رہتا ہے پر صورتِ نوعیہ بدل جاتی ہے اور آثارِ صورتِ نوعیہ متبدّل ہو جاتے ہیں (، لہٰذا اِستحالہ متحقق ہوجاتا ہے، تو حکم بھی بدل جاتا ہے)۔

اِستحالہ کن صورتوں میں متحقق نہیں ہوتا

شئ کا جوہر نکالنے یا اجزاء تحلیل کرنے میں:

اور کسی شئ کے جوہر نکالنے میں یا کسی مرکّب کے اجزاء تحلیل کرنے میں گو مادّہ جوں کا توں نہیں رہتا پر آثار میں فرق نہیں آتا۔

= ہیں۔ نظامِ دورانِ خون سے وابستہ قوت جس کا عضوِ رئیس قلب ہے قوتِ حیوانیہ کہلاتی ہے اور اِس قوت کے افعال جو قلب، ذیلی ساختوں اور عروق سے متعلق ہوتے ہیں، افعالِ حیوانیہ کہلاتے ہیں۔ نظامِ حرکت، احساس، اِدراک سے وابستہ قوت جس کا عضوِ رئیس دماغ ہے قوتِ نفسانیہ کہلاتی ہے۔ اور اس قوت کے افعال جو دماغ، اعصاب وغیرہ سے متعلق ہوتے ہیں، افعالِ نفسانیہ کہلاتے ہیں۔ اور ان قوائے ثلاثہ سے مجموعی طور پر صادر ہونے والے افعال بھی (طبعی و Normal ہونے کی وجہ سے) افعالِ طبیعیہ کہلاتے ہیں۔ یہ افعالِ طبیعہ ''امورِ طبیعیہ'' بھی کہلاتے ہیں۔ اِن قوائے ثلاثہ (قوتِ طبیعیہ، قوتِ حیوانیہ، قوتِ نفسانیہ) کا نظم قائم رکھنے اور ریگولیٹ کرنے والی قوت نفسِ ناطقہ کہلاتی ہے۔] ۔ روحِ طبیعی قلب میں پہنچ کر قلب سے حیاتی قوت، لطافت اور صفائی حاصل کرکے حیات کے اوصاف کی حامل ہوجاتی ہے۔ اسے روحِ قلبی کہتے ہیں۔ اور اِسی حیاتی اوصاف کی حامل ہاجانے کی وجہ سے اِس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ قلب میں پیدا (generate) ہوتی ہے۔ اور یہاں سے وہ دماغ میں پہنچتی ہے، تو اسے روحِ نفسانی کہتے ہیں اور اِس قابل ہوتی ہے کہ تمام اعضاء، انسجہ، خلیوں، رطوبتوں، رخنوں، خلاؤں، عروق اور اعصاب کے منافذ و مسالک میں سرایت کرکے اُن کی حرکت، احساس اور حیات کی حفاظت کی ضامن بن سکے۔ یہ اپنے منشا و مبدا کے لحاظ سے ایک مادی شی ہے؛ لیکن غایتِ لطافت کی وجہ سے اسرارِ باطنیہ کا محل ہے۔

جوہر نکالنے میں:

پہلی صورت (یعنی جوہر نکالنے) میں تو اثرِ سابق قوی ہوتا ہے؛ چناں چہ ادویہ کے جوہروں کے تجربہ سے نمایاں ہے۔

تحلیل میں حاصل شدہ جزء کا اثر مرکب ہی کا اثر ہے:

اور دوسری صورت (کسی مرکّب کے اجزاء تحلیل کرنے) میں ہر چند وہ اثرِ مرکب نہیں رہتا، پر اُس جز کا اثر جو بعد تحلیل ہاتھ آیا ہے بعینہٖ وہی ہے جو اثر مرکب میں موجود تھا۔

جوہر ہو یا تحلیلی جزء، دونوں صورتوں میں روحِ ہوائی پاک نہیں ہوتی:

اس لیے یہ شبہ نہیں ہوسکتا کہ پاخانہ و پیشاب اور خون وغیرہ اشیاء بجنسہٖ تو بعد استحالہ پاک ہوجائیں اور روحِ ہوائی اتنے تحوّل اور استحالہ (کیفیتوں کی تبدیلیوں اور کیمیائی تغیرات) کے بعد بھی کہ اب کچھ کا کچھ ہوگیا، ناپاک کی ناپاک ہی رہی- کیوں کہ روحِ ہوائی (کی حقیقت یہ ہے کہ وہ) یا جوہرِ غذا ہے یا از قسم تحلیلِ اجزاء ہے، یعنی منجملہ مرکبات عنصر یہ ہے (مطلب یہ کہ روح، عناصر پر مشتمل مرکبات سے تحلیل ہونے والا جزء ہے) اور اس وجہ سے تحلیلِ اجزاء متصور ہے (یعنی جوہرِ غذا کہنے کے بجائے روح کو تحلیل ہونے والا جزء خیال کیا جاسکتا ہے۔ اور) ہر چند صحیح یہ ہے کہ روحِ ہوائی جوہرِ غذا ہے اور چاروں عناصر کا اُس میں اثر ہے؛ چناں چہ انسان (- جو عناصر ہی سے مرکب ہے-) کا جامع الکمالات ہونا اہلِ فہمِ غامض کے لیے اس پر دلالت کرسکتا ہے (تو روح اور نفسِ ناطقہ بہ ہمہ کمالات جوہرِ غذا ہی سے حاصل ہوتے ہوں، تو کیا اِستبعاد ہے)، اور پیشاب، پاخانہ، خون وغیرہ فضلات کا فضلہ ہونا بھی اِدھر ہی مشیر ہے (کہ روحِ ہوائی جوہرِ غذا ہے)۔

مگر ہر چہ بادا باد! پاخانہ، پیشاب، خون وغیرہ مقدارِ کثیر کا اس (غذا) سے جدا کر دینا اِس پر شاہد عادل ہے کہ غذا سے روحِ ہوائی کا پیدا ہونا از قسم استحالہ نہیں (کیوں کہ بتایا

جاچکا ہے کہ ایک شئ کے دوسری شئ کی طرف مستحیل ہو جانے میں یہ ہوتا ہے کہ اصل مادّہ اُسی قدر رہتا ہے؛ لیکن جب مقدارِ کثیر جدا ہوگئی، تو اِستحالہ کہاں رہا؟) اگر استحالہ ہوتا تو اغذیۂ ممنوعہ شرعیہ کا کھانا ممنوع نہ ہوتا، اشیائے ناپاک کا نوش جان کرنا بھی مثل اشیاءِ پاک اپنے اختیار میں ہوتا (کیوں کہ اِستحالہ ہی کی وجہ سے ناپاکی زائل ہوجاتی اور ممانعت ختم ہوجاتی ہے۔صورتِ نوعیہ بدل جاتی ہے، آثارِصورتِ نوعیہ بھی تبدیل ہوجاتے ہیں)؛ مگر استحالہ نہیں، تو پاخانہ پیشاب اور مردار جس میں خون رَل جاتا ہے ہرگز قابلِ جواز نہیں ہیں۔

خون کی گوشت میں تبدیلی بطور جذب ہے یا استحالہ؟

سوال: اب رہی یہ بات کہ بعدِ مرگ خون گوشت میں جذب ہوجاتا ہے یا بعدِ استحالہ گوشت بن جاتا ہے؟

جواب: اس (سوال کے جواب کے) لیے یہ گذارش ہے کہ مستحیل کے لیے تو قوت ہاضمہ اور قوت مُحِیلہ یعنی اُس قوت کی ضرورت ہے جس کا کام یہ ہے کہ ایک شئ کو دوسری شئ کی طرف مستحیل کردے۔

قوتِ ہاضمہ اور قوت مُحِیلہ قوائے حیوانی کے زیرِ اثر ہیں:

اور ظاہر ہے کہ بدن کی ساری قوتیں مثلِ قوتِ باصرہ وغیرہ قوائے حیوانی حیات کے ساتھ ہیں۔اور وجہ اِس کی یہ ہے کہ اعضائے حیوانی مثل چشم و گوش وغیرہ اِن قویٰ کے لیے ایسے ہیں جیسا آئینہ نور کے لیے یعنی قابل اور مُنفَذ ہیں۔جیسے اصل نور آئینہ میں نہیں ہوتا آفتاب میں ہوتا ہے، ایسے ہی (چشم و گوش وغیرہ اعضاء کی اصل قوتیں یا) قوائے حیوانی نفوسِ حیوانی میں ہوتے ہیں، اعضاء میں نہیں ہوتے۔یہی وجہ ہے کہ جیسے آئینہ بے امدادِ آفتاب، نور کے حساب سے بے کار ہے۔ایسے ہی ابدانِ حیوانی بے عنایتِ روحانی، قوائے حیوانی کے حساب سے بے کار ہیں۔

مردار میں خون گوشت میں تبدیل ہوتا ہے بطور جذب نہ کہ بطور استحالہ؟:

اس صورت میں بعدِ مرگ استحالہ ممکن نہیں۔ ہو نہ ہو جذب ہی ہوگا جو بعد مرگ کاٹو تو خون نہیں نکلتا (اگر اِستحالہ ہوتا، تو قوتِ محیلہ، قوتِ حیوانی اور نفسِ حیوانی پائے جاتے اور دمِ مسفوح کے ساتھ دورانِ خون بھی پایا جاتا؛ لیکن مردہ میں یہ چیزیں کہاں؟ معلوم ہوا کہ بعدِ مرگ استحالہ ممکن ہی نہیں، لہذا جذب ہی ہوگا) اور جذب ہوا، تو پھر ناپا کی یقینی ہے، اس لیے مردار کی حرمت اور ذبح کی ضرورت دونوں ظاہر ہیں۔

ذبح حلق کی وجہ:

اور چوں کہ حلق میں تمام رگیں اکٹھی ہوجاتی ہیں اور اعضائے باقیہ میں یہ بات نہیں، تو تا مقدور حلق ہی کو ذبح کرنا چاہیے۔

سببِ حرمت میں خفت وشدت:

مگر اِس تقریر سے تو حرمت میں بہ نسبت مردار خون کا نمبر اول معلوم ہوتا ہے؛ مگر غور سے دیکھئے! تو یہ بات علی الاطلاق نہیں (کیوں کہ تمام جانوروں میں یہ بات نہیں ہے کہ وہ خون ہی کی وجہ سے ناپاک اور ناپاک سمجھے جانے کی وجہ سے حرام سمجھے جائیں؛ بلکہ بعض جگہ ہی یہ بات درست ہے، چناں چہ) وہ جانور جو صحیح سالم ہوں، اگر کسی ایسی طرح مارے جائیں جس میں خون باہر نہ نکلنے پائے (جیسے گردن مروڑے مرغے، تو) وہ خون ہی کی وجہ سے ناپاک سمجھے جائیں گے۔ اور اِس وجہ سے حرمت میں خون کا نمبر اول ہوگا۔

پر وہ مردار جس سے روح کے اِنفصال کا باعث فقط تنفر طبعی ہو، تو پھر حرمت میں اس قسم کے مردار کا نمبر اول ہوگا (اور اِس کا سمجھنا موقوف ہے اسبابِ موت کے سمجھنے پر)۔

تفصیل اِس اِجمال کی یہ ہے کہ مرنے کے ہزاروں سامان ہیں۔ پر باعتبارِ داخل وخارج کل دو قسمیں ہیں۔

﴿اسبابِ موت﴾

(مرگِ طبعی، مرض کی وجہ سے موت، گلا گھونٹے اور گردن مروڑے جانور کی وجہِ حرمت)

۱: داخلی۔۲: خارجی:

یعنی سببِ موت کوئی امر داخلِ بدن ہو یا خارجِ بدن ہو۔ دوسرے کی (یعنی خارجی اسباب کی) صورت تو قتل بہ اسبابِ مختلفہ ہے۔اور پہلے کی (یعنی داخلی اسباب کی) دوصورتیں ہیں:

(۱) ایک تو اُس کا مرض، (۲) دوسرے عمرِ طبعی کی انتہا۔ اِن دونوں صورتوں میں بعدغور یوں معلوم ہوتا ہے کہ روحِ حیوانی کو۔ بعد اُس اُنس ومحبت کے (جو اُسے روحِ مجرد سے ہو جاتی ہے) جس پر عالمِ علوی سے اُس (روحِ مجرد) کا یہاں آنا اور مدتوں نباہنا دلالت کرتا ہے۔ (جس کی وجہ سے مرض اور عمرِ طبعی، دونوں حالتوں میں ناسوتی مواد سے) ایک نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

البتہ (خارجی سبب یعنی) قتل میں اخراج بالجبر معلوم ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جیسے عکسِ آفتاب کا آئینہ میں نزول اُس کی قابلیت کا ثمرہ ہے۔ ایسے ہی روح کا بدن کے ساتھ ارتباط بدن کی قابلیت کا ثمرہ ہے۔

مگر، یہ ہے(۱)، تو پھر یوں کہنا پڑے گا کہ باہم ربط پنہانی ہے جو آہن اور مقناطیس میں ہوتا ہے۔ اور یہ وہ اِرتباط ہے کہ اِدراک وشعور ہو، تو اِسی کو محبت کہتے ہیں۔ بالجملہ ربطِ محبت تو اِس دور (یعنی ارتباطِ روح بالبدن) کے آنے اور دیر تک نبھانے سے ظاہر ہوتا ہے۔

(۱) یعنی روح کا بدن کے ساتھ ارتباط ہے۔

اُس کے بعد اگر (۲) اِخراج بالجبر ہے تب تو خیر ورنہ (مرض اور عمرِ طبعی، دونوں حالتوں میں) بجز تنفرِ طبعی، سببِ اِنفصالِ (روح) اور کیا ہوگا؟

مع ہٰذا، انتہائی عمر طبعی پر بدن کی کیفیت کو دیکھئے، تو بالکل کیفیتِ ابتدائی کے مخالف اور اُس کی ضد ہوتی ہے۔ بجائے نشو ونما، ذبول (۳) ہے اور بجائے تازگی، خشکی اور بجائے نرمی، سختی آجاتی ہے۔ اس لیے بجائے اُنس اگر نفرت ہوجائے، تو بے جا نہیں۔ اور یہاں نفرت ہے، تو درصورتِ مرض بدرجہ اولیٰ نفرت ہوگی؛ کیوں کہ وہاں تو بجائے کیفیتِ اعتدال وہ کیفیت پیدا ہوجاتی ہے جس کو مرض اور مخالفِ کیفیتِ اعتدال کہیے۔ اور ظاہر ہے کہ کیفیتِ صحت محبوب ہے۔ اس لیے وہ کیفیت جس کو مرض کہئے بیشک لائقِ نفرت ہوگی۔ اور یہ ہے، تو پھر اس صورت میں بدن حیوانی بیشک خونِ حیوانی سے حُرمت میں نمبر اوّل ہوگا؛ کیوں کہ وجہِ حرمتِ خون ناپاکی تھی اور ناپاکی کی بنا اصل میں نفرتِ طبعی پر ہے بشرطیکہ طبیعتِ سلیمہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ حالتِ حیات میں بدن خون سے خالی نہیں ہوتا۔ بل کہ وہ ایّام جن کو خلاصۂ زندگی کہیے یعنی زمانہ شباب، اُن میں خون اِس کثرت سے ہوتا ہے کہ اس سے زیادہ متصوَّر نہیں۔ باوجود کثرتِ خون ربطِ مشارالیہ (ارتباطِ روح بالبدن) کا بجنسہ باقی رہنا اِس پر شاہد ہے کہ خون میں وہ بات نہیں جو بعدِ اِختتامِ عمرِ طبعی یا بعدِ تاثیرِ مرضِ موت، بدنِ حیوانی میں پیدا ہوجاتی ہے، ورنہ (اگر خون کی ناپاکی کی وجہ سے روح حیوانی کو بدن کے ساتھ ربط رکھنے میں کراہت ہوتی، تو) زمانۂ شباب میں بہ نسبت زمانۂ مذکور (انتہائی عمر طبعی کے) زیادہ تر نفرت ہوتی؛ مگر ہرچہ بادا باد خون نمبر اوّل پر ہو یا مردار، حُرمت میں دونوں کے بارے میں بحکم انصاف کلام نہیں۔

---

(۲) خارجی سبب سے یعنی قتل سے) (۳) لاغری

مگر بہ حکمِ مضمونِ بالا اِس میں کلام نہیں کہ مرگِ طبعی اور مرض موت (۱) کی صورت میں تو بدنِ حیوانی بذات خود حرام ہوگا اور (دوسرے یعنی خارجی اسباب مثلاً قتل۔ جس میں روح کا بدن سے اخراج بالجبر معلوم ہوتا ہیکی) صورتوں میں بدنِ حیوانی بوجہِ اختلاطِ خون حرام ہوگا بذات خود حرام نہ ہوگا۔

ذبحِ حلقوم کے بغیر لحم کی مضرت:

اس لیے یہ ضروری ہے کہ گلا گھونٹ کر یا کسی اور طریقے سے اُس کا کام تمام کر کے نوش جان نہ فرمائیں، ورنہ یہ غذائے ناپاک بیشک علی الترتیب اُن ناپاکیوں کا باعث ہوگی جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، یعنی غذا ناپاک سے بدن ناپاک پیدا ہوگا اور اُس سے روحِ ہوائی ناپاک پیدا ہوگی۔ اور اُس سے یہ ناپاک روح (مجرد عن المادہ) بھی اِس طرف آئے گی، یا یوں کہو یہاں آ کر ناپاک ہوجائے گی۔ اور پھر اِس روح سے ناپاک ہی خیالات پیدا ہوں گے اور اِس لیے اعمال بھی ناپاک ہی ظہور میں آئیں گے اور عالم میں ایک ناپاکی پھیل جائے گی۔

---

(۱) یعنی داخلی اسباب سے موت

﴿ناپاک غذاؤں کے اثرات﴾

باطل عقائد کا پیدا ہونا:

اور کیوں نہ ہو جیسی اصل ویسی نسل، جیسا درخت ویسا پھل؛ لیکن ناپاکیِ ارواح سے مطلب یہ ہے کہ عقائد باطلہ کی اُس کو سوجھے۔ اور چوں کہ ارادہ اپنی کارگزاری میں علم و اعتقاد کا تابع ہے اور تمام اخلاق اپنے ظہور میں ارادہ کے تابع ہیں، تو سب کارخانہ درہم برہم ہو جائے گا۔ (جب علم و اعتقاد خراب ہوا، تو اِرادہ غلط اور فاسد ہو جائے گا، جب ارادہ فاسد ہوگا، تو اعمال بھی فاسد ہوں گے)؛ مثلاً اندھیرے میں شیر کو گائے سمجھ جائے، تو محبت سے ہاتھ پھیرنے کا ارادہ ہوگا اور گائے کو شیر سمجھ جائے، تو خوف سے بھاگنے کا ارادہ ہوگا۔ یہ ارادہ اُس اپنے خیال کا تابع ہے جس کو علم اعتقاد کہتے ہیں اور پھر وہ محبت و خوف اُس ارادہ کا تابع، جو اِس اعتقاد سے پیدا ہوا ہو؛ مگر انجام اِس غلطیِ اعتقاد کا آخری یہی ہے کہ سب کام غلط ہو گئے۔

اسی طرح اگر غیر خدا کو مثلاً کوئی خدا سمجھ جائے تو اپنے ارادہ سے اُس خوف و محبت کے باعث جو خدا سے ہونی چاہیے، جو کام ہوگا سب بے موقع ہوگا۔ اسی طرح اور غلطیوں کو سمجھ لیجیے۔ (اور غلطیوں سے صادر ہونے والے اعمال مظاہر ہیں اخلاق کے۔ لہٰذا اخلاق بھی خراب ہی ہوں گے اور تہذیب و تمدن میں ایک بگاڑ پیدا ہو جائے گا۔)

۱: غلطی اعتقاد کے باعث اعتقاد کو ناپاک کہنا

باقی غلطیِ اِعتقاد کے باعث اعتقاد کو ناپاک کہنا یا بلا وجہ ہے (یعنیہ کہ اِس کا سبب معلوم نہیں۔ لیکن فہم میں جو کچھ آتا ہے، وہ یہ) کہ موجودات میں باہم فرقِ تنزیہ وآلائش ہے (آلائش سے پاکی اور اُس میں آلودگی کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ کہ کسی میں کثافت وآلودگی کم ہے کسی میں زیادہ۔ باہم موجودات میں فرق ہے) خدا تعالیٰ تو ہر طرح مقدس ہے اور مخلوقات میں علی حسب المراتب عیب وآلائش ہیں۔

اعتقاد کو ناپاک کہنے کی وجہ:

اور (غلطیِ اِعتقاد کے باعث اعتقاد کو ناپاک کہنے کی بات) کیوں نہ ہو؟ جب خدا تعالیٰ کو اس لیے مقدس (یعنی آلائش سے پاک) کہا کہ اُس میں کوئی عیب نہیں، تو (اور وں میں) جتنا عیب زیادہ ہوگا اتنی ہی آلایش ہوگی۔ اِس صورت میں اگر محلِ اعتقاد۔(قلب) میں بجائے خداوند قدوس۔ کوئی اور ہوگا، تو بیشک اُس کی آلائش محل اعتقاد۔(قلب)۔ کو آلودہ بنائے گی؛ مگر جب اس۔(محل اعتقاد کے آلودہ ہونے کی)۔ وجہ سے کم درجہ کی چیزوں کے (یعنی غیرِ خدا کے) حق میں وہ اعتقادِ ناپاک (قائم) ہوا جو اعلیٰ درجہ کی چیزوں (ذات وصفاتِ خداوندی) کے ساتھ ہونا چاہیے تھا، تو تمام اعتقادِ غلط میں (۔ قلب کو آلودہ بنانے والی۔) یہ آلودگی (موجود) ہوگی۔ کیوں کہ ہر اعتقادِ غلط میں (یہ آلودگیاں) واقع کو غیر واقع کے برابر کردیتی ہیں۔ اور (جب کہ) ظاہر (یہ) ہے، کہ واقع غیر واقع سے افضل ہوتا ہے۔ اور اس۔(واقع کو غیر واقع کے برابر کردینے کی)۔ وجہ سے وہی آلودگی یہاں پیش آئے گی۔(کہ غیرِ خدا خدا کے برابر ہوجائے گا)۔ اتنا فرق ہے کہ واقع ضروری

غیر واقع ضروری سے افضل ہوتا ہے، اس لیے واقع ضروری کے ساتھ غیر واقع (ضروری) کی برابری بہ نسبت اِس کے زیادہ مضر ہوگی کہ واقع غیر ضروری کے ساتھ غیر واقع کو برابر کر دیجیے۔ (یہاں واقع ضروری خدا تعالیٰ ہے، باقی چیزیں غیر واقع ضروری، غیر خدا یعنی تمام موجودات)۔ خیر یہ مضمون تو بیچ میں اتفاقی تھا۔

ہر مردار ناپاک ہے، خواہ سببِ موت داخلی ہو یا خارجی:

اصل مطلب تو یہ ہے کہ:

☆ (وہ) مردار بھی ناپاک ہے جس سے روح (داخلی اسباب میں سے) بوجہِ انتہائی عمر طبعی منفصل ہوئی ہو یا جس سے روح بوجہِ مرض منفصل ہو۔

عمر طبعی کی ماہیت:

پر عمر طبعی سے یہ مراد ہے کہ اُس فردِ حیوانی کے تمام قوی ختم ہولیں۔

☆ علی ہذا القیاس، وہ مردار بھی ناپاک ہے جو باوجود صحت و بقائے عمر طبعی کسی طریقہ سے اُس کی روح کو اُس سے جدا کر دیا ہو، پر خون اُس میں جذب ہو گیا ہو۔

داخلی اسباب اور دیگر طریق میں فرق باعتبار اثر:

اتنا فرق ہے کہ پہلی دو صورتوں (۱) میں حرمت ذاتی بھی ہوگی اور خون کی وجہ سے بھی حرمت عارض ہوگی۔ اور تیسری صورت (۲) میں فقط خون کے باعث ناپاکی اور حرمت آئے گی۔ اِس لیے بذریعہ ذِبح، خون کا نکال دینا حلتِ گوشت کے لیے ضرور(ی) ہے۔

---

(۱): ۱: مرض۔ ۲: عمرِ طبعی کی انتہا کی وجہ سے روح کے جدا ہونے میں۔ حاشیہ (۲): کسی دوسرے طریقے سے روح کے جدا ہونے میں۔

۲: ذبح حیوانات ہی میں خدا کی اجازت کیوں ضروری؟

مگر چوں کہ غلہ پھل وغیرہ نباتات کا بنی آدم کے لیے ہونا تو ظاہر تھا۔ کون نہیں جانتا کہ یہ چیزیں نہ ہوتیں تو بنی آدم کو زندگانی محال تھی؛ چناں چہ شروع اوراق میں اس امر کی تشریح کسی قدر ہو چکی ہے (دیکھیے ابتدائے کتاب "تخلیقِ انسان کا اصل مقصد")۔ البتہ حیوانات کا بنی آدم کے لیے ہونا اِس وجہ سے مخفی تھا کہ جیسے بنی آدم کے دست و پا چشم و گوش وغیرہ اعضاء وقویٰ اُن کے حق میں آلاتِ انتفاع ہیں، ایسے ہی حیوانات کے اعضاء وقویٰ اُن کے حق میں آلاتِ انتفاع ہیں۔ پھر جیسے غلہ، پھل وغیرہ نباتات بنی آدم کے کام آتے ہیں، ایسے ہی حیوانات ہم سنگِ بنی آدم نظر آتے تھے۔ البتہ نباتات میں یہ بات نہ تھی، اس لیے اُن کا تو پیدا کر دینا ہی کم از اجازت نہیں (کہ یہ انسان اور جانوروں کے لیے نہیں ہیں، تو اور کس کے لیے ہیں؟)۔ اور (رہے حیوانات، تو نباتات کی طرح حیوانات کا صرف پیدا کر دینا اُن کی حلت کے لیے کافی نہ تھا؛ بلکہ) حیوانات میں پیدا کرنے کے سوا اور اجازت کی ضرورت ہے ورنہ (اگر بغیر اِجازتِ خداوندی حیوانات کو ذبح کیا جاتا، تو) ایذائے ذبح جو اعلیٰ درجہ کی ایذا ہے۔ کیوں کہ قتل ہے۔ لاریب اعلیٰ درجہ کا ظلم ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو؟ (ملکِ خداوندی میں تصرف ہے۔ بغیر اجازتِ خداوندی کیوں کر جائز ہوتا؟) ہماری تمہاری مِلک برائے نام مِلک ہے، جب ہماری مملوکات میں تصرفِ بے اجازت ظلم سمجھا جائے، تو خدا کی مملوکات میں تصرفِ بے اجازت ظلم کیوں نہ ہوگا؟ اِس لیے اِس کی اِجازت کی ضرورت پڑی۔ (دو وجھوں سے:)

۳: وقتِ ذبح بسم اللہ پڑھنے کی وجہیں

الف: مالکیت:

مگر ہر کس و ناکس جانتا ہے کہ:

☆ مالک کی اجازت اُسی وقت متصوّر رہے جب تصرف کرنے والا مالک کو مالک سمجھتا ہو اور اگر سوائے مالک کسی اور کو مالک سمجھ بیٹھے، تو بجائے اجازت بحکم غیرتِ مالک ممانعت ضرور(ی) ہے (یعنی مالک کی غیرت کا تقاضا ہوگا کہ وہ ممانعت کردے)۔

☆ علی ہٰذا القیاس، انعام کی توقع اُسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ حقوق مالکیت اُسی کو ادا کیے جائیں۔ اور اگر بالفرض مالک کے حقوق کسی اور کو ادا کیے جائیں، تو اُس وقت انعام کی جائے (اِنعام کے بجائے) اُلٹا مستحقِ سزا ہوگا۔

اس لیے بغرضِ رفعِ اِشتباہ، ذبح کے وقت مالکیت اور اجازت کا اعلان ضرور(ی) ہوگا۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اہلِ اسلام اور اہلِ کتاب کے مذہب میں وقتِ ذبح بسم اللہ کا کہنا ضروری سمجھتے ہیں۔ بالجملہ وقتِ ذبح خدا کا نام لینا موافقِ عقل ضروری ہے۔

ب: وقتِ ذبح غیر خدا کا نام لینا ناراضگی اور سزا کا باعث ہے:

مگر یہ (مالکیت اور اجازت کے اعلان کے لیے وقتِ ذبح بسم اللہ کا کہنا ضروری) ہے، تو پھر غیرِ خدا کا نام لینا لاریب ناخوشی کا باعث ہوگا۔ اور اِس لیے یہ انعام حِلّتِ گوشت مبدّل بحرمت تو ہوگا ہی، پر اور سزا کا بھی اندیشہ ہے۔

الحاصل گوشت ایک نعمتِ عظمیٰ ہے۔ اِس کی عطا اُسی وقت متصوَر ہے جب کہ خدا

کو مالک الملک سمجھ کر اُس کی اجازت کے بھروسے ذبح کرے۔ اور اگر کسی اور کی ملک سمجھے یا کسی اور کا بھروسہ ہو، تو پھر یہ نعمت ممکن الحصول نہیں۔

ج: محبوبیت:

یہ وجہ تو خدا کی ملکیت اور حیوانات بنی آدم کی مملوکیت پر مبنی تھی۔ اور بحساب محبوبیت دیکھیے، تو دربارۂ حلّت (گوشت) وحرمتِ گوشت، خدا کا نام لینے نہ لینے کی مداخلت کی یہ صورت ہے کہ خداوندِ عالم بالِا صالت محبوبِ حقیقی ہے؛ چناں چہ اوراقِ گذشتہ میں بقدر ضرورت اِس امر کا اِثبات ہو چکا ہے؛(۱) مگر چوں کہ وہ بالذات جامعِ وجوہ ِ محبوبیت ہے، تو ہر صاحبِ محبت کو اُسی کی محبت ہونی چاہیے۔

ہر حیوان کو خدا کے ساتھ محبت ہونے کی وجہ:

مگر (یہ فی الواقع موجود ہے، کیوں کہ) ظاہر ہے کہ ہر حیوان کے دل میں محبت رکھی ہوئی ہے۔ پر محبت کو اُن اشیا کے ساتھ - جو قابلِ محبت ہیں- ایسی نسبت ہے جیسے قوتِ باصرہ کو مثلاً مُبصَرات کے ساتھ۔ یعنی اُن اشیا کے ساتھ جو قابلِ اِبصار ہیں، مگر جیسے ہر ذی لون قابل اِبصار ہیں۔ ایسے ہی ہر جمیل وموصوف بااوصافِ حسنہ قابلِ محبت ہے۔ اس لیے ہر حیوان کو خداوند عالم کے ساتھ محبت ہونی چاہیے۔ اور کیوں نہ ہو؟

خدا کے ہونے (یعنی وجود خدا) کی اطلاع تو جملہ عالم کو ضروری ہے:

کیوں کہ ہر موجود میں بحکم بعض تقریراتِ گذشتہ ادراک وشعور موجود ہے۔ (۲) اور یہ بھی ظاہر (ہے) کہ سب میں اول اپنا ادراک ہوتا ہے۔ (۳)

---

(۱) ملاحظہ ہو: ص ۱۸۲-۱۸۴ (۲) ملاحظہ ہو: ص ۶۸ (۳) ملاحظہ ہو: ص ۳۸

﴿ممکنات، مخلوقات، اضافیات، اِنتزاعیات﴾

اور اپنی حقیقت کی یہ صورت کہ جیسے دھوپ مثلاً انتہاءِ شعاع کا نام، اور شعاع ایک پرتوِ آفتاب کو کہتے ہیں۔ ایسے ہی ہر مخلوق کے لیے ایک انتہائے وجود ہوتا ہے اور وہ وجود پرتوِ وجودِ ربِ معبود ہے۔

وجہ اِس کی یہ ہے کہ مخلوقات کو معدومِ محض کہنا تو بالبداہت غلط۔ ورنہ مخلوق ہی کیوں کہتے؟ پر موجودِ محض بھی اسی وجہ سے نہیں کہہ سکے۔ اگر یہ (مخلوق موجودِ محض یعنی وجودِ صَرف ہوسکتا) ہوتا، تو (مخلوقات) مخلوق کیوں ہوتے؟ خالق ہوتے۔(۴) (اور مخلوقات معدومِ محض ہوں، تو یہ بات بدیہی طور پر غلط ہے۔) کیوں کہ عدم پر وجود عارض نہیں ہوسکتا (کہ عدم ہوتے ہوئے وجود پایا جائے)۔(۵) اِس وجہ سے نہ معدومِ محض موجود ہوسکے، نہ موجودِ محض معدوم ہوسکے۔ ہاں اگر یوں کہیے کہ جیسے دھوپ اور سایہ کے بیچ میں ایک خط فاصل ہوتا ہے۔ یا شعاعوں اور زمین اور اُس کی ظلمت کے بیچ میں ایک سطح۔ جس کو دھوپ کہتے ہیں۔ فاصل ہوتا ہے۔ ایسے ہی عدمِ محض اور وجودِ محض یا یوں کہو موجودِ محض اور معدومِ محض کے بیچ میں ممکنات حائل ہوتے ہیں، تو جیسے خط مذکور (دھوپ اور سایہ کے بیچ کا خط) اور سطح مذکور (شعاع اور ظلمتِ زمین کے بیچ کی سطح، یہ دونوں) میں (کذا) من وجہٍ نورانی اور من وجہٍ ظلمانی ہیں۔ چناں چہ اُن کا دونوں طرف قائم ہونا اِس پر شاہد ہے۔ ایسے ہی ممکنات کو بھی من وجہٍ معدوم من وجہٍ موجود کہنا ضرور(ی) ہوگا۔ اور اِس وجہ سے بہ حیثیت وجود اُس کو منتہائے وجودِ محض یا موجود کہنا پڑے گا۔ یعنی جیسے سطحِ متوسط۔ جس

(۴) کیوں کہ موجودِ محض موجودِ اصلی ہوتا ہے اور وہ خالق ہے۔ ملاحظہ ہو: ص ۵۲

(۵) وجہ اس کی یہ ہے کہ عدم اور وجود ایک دوسرے کی باہم نقیض ہیں۔ اور نقیضین کا اِجتماع

کو باعتبارِ نور دھوپ کہتے ہیں- باعتبار نور ایک منتہائے نور ہے۔ ایسے ہی ممکنات- جن کو باعتبارِ وجود مخلوق کہتے ہیں- باعتبار وجود منتہائے وجودِ محض ہوں گے۔

د: اپنی معرفت خدا کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے:

مگر اِس صورت میں مثلِ دھوپ اور خطِ مذکور، حقیقت اُن- (ممکنات)- کی منجملہ اضافیات ہوگی جس کا حاصل ہوگا کہ جیسے دھوپ کی حقیقت (کو یعنی سطح کو) سمجھنے کے لیے یہ ضرور (ی) ہے کہ اول شعاعِ آفتاب (ذی سطح) کو سمجھیے۔ کیوں کہ سطح (دھوپ) کی حقیقت کا بے ذی سطح (شعاعِ آفتاب) کے تصور ممکن نہیں۔ ایسے ہی ممکنات کی حقیقت سمجھنے کے لیے وجودِ محض کی ضرورت ہے؛ مگر یہ (بات کہ ممکنات کی حقیقت سمجھنے کے لیے وجودِ محض کی ضرورت) ہے، تو پھر خود ممکنات کو بھی اپنی حقیقت سمجھنے میں یہی واسطہ درپیش ہوگا۔ (رہا یہ شبہہ کہ تجربہ تو اِس کے خلاف ہے کیوں کہ دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ خدا سے غفلت بھی ہے اور خدا کی معرفت کا فقدان بھی ہے، تو اِس شبہے کا جواب یہ ہے کہ) جیسے وقتِ بیہوشی اپنی خبر نہیں رہتی (لیکن اِس کی وجہ سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کو خدا کا علم اور معرفت نہیں)، ایسے ہی اگر اور خیالات میں مشغول ہو کر خدا سے غافل ہو جائیں تو ہو جائیں (مگر یہ غفلت عارضی اور قسری کہلائے گی۔ اِس کی وجہ سے یہ نہ کہہ سکتے کہ انسان خود اپنے آپ سے غافل ہے)۔ پھر چوں کہ وجودِ محض- جو بطور مذکور سامانِ تحقق ِ ممکنات ہے- ذاتِ خداوندی سے وہی نسبت رکھتا ہے جو شعاعیں- کہ نورِ محض ہے- ذات ِ آفتاب سے رکھتی ہیں۔ اِس لیے اپنی حقیقت کے تصور میں خدا کے تصور کی حاجت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اپنا تصور کس کو نہیں ہوتا بل کہ سب میں اول تصور ہوتا ہے۔ (۱)

(۱) یہی وہ مقام ہے جسے ڈیکارٹ (رینے ڈیکارٹ-Rene Decartes-۱۵۹۶تا۱۶۵۰ء) کی عقل نے دوسرا رخ=

ح: اپنی محبت خدا کی محبت پر موقوف ہوتی ہے:

مگر جب وجہِ لزوم تصور یہ ہے کہ ممکنات کا تحقق خدا کے تحقُّق پر موقوف ہے، تو اپنی محبت کو خدا کی محبت بھی لازم ہوگی؛ بل کہ اپنی محبت خدا کی محبت پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ اپنی محبت کس کو نہیں ہوتی! اِس صورت میں مقتضائے دقیقہ فہمی اور حقیقت سنجی تو یہ ہے کہ ہر شی کی نسبت یہ اعتقاد کیا جائے (کہ وہ خدا سے محبت رکھتی ہے) کیوں کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ ہر چیز میں اِدراک وشعور ہے مگر اتنا بھی نہیں (یعنی اگر جمادات کا اِدراک وشعور مخفی اور غیر محسوس ہونے کی وجہ سے اِعتراف سے آبی ہے،) تو اِس سے کیا کم کہ حیوانات کی نسبت (جن کا اِدراک وشعور نمایاں ہے،) یہ امر واجب التسلیم ہو کہ اُن (حیوانات) کے دل میں بھی خدا کی محبت مرکوز ہے۔

و: ہر چیز میں خدا کی مالکیت اور اپنی مملوکیت کا اعتقاد ہے:

اور چوں کہ خداوند مالک الملک کی مالکیت اور مخلوقات کی مملوکیت کی بنا اِسی توقف پر ہے جو دربارۂ تحقُّق، مخلوقات کو خدا کی نسبت حاصل ہے (کہ مخلوقات کا تحقق خدا کے تحقُّق پر موقوف ہے) تو مثلِ محبت۔ (جس کا ذکر ابھی گزرا کہ ہر حیوان کے دل میں محبت رکھی ہوئی ہے)۔ مالکیت اور اپنی مملوکیت کا اعتقاد بھی ہر چیز کی تہہِ حقیقت میں رکھا ہوا ہوگا۔ (۱)

= دیا، اُس کے قدم ڈگمگائے اور اُس نے خدا کی معرفت حاصل کرنے کے بجائے انسان ہی کو خدا کا مرتبہ دے دیا۔ پھر اُس کے زمانے سے لے کر آج تک ''انسانیت''، ''انسان پرستی'' اور humanization کے علمی اور سائنسی تصورات نے بندگانِ خدا کو خدا سے باغی بنا کر خود انسان کی خدائی کا اعلان کرا کر چھوڑا۔ کچھ وضاحت: ص ۴۰-۴۲۔ رسالہ ہذا میں گزر چکی ہے۔ (نوٹ: آگے کے مضمون کا ربط تین صفحے پیشتر سے متعلق کر کے ملاحظہ فرمائیے)۔

(۱) خودکشی اِسی لیے حرام ہے۔ تقریر دل پذیر میں زیادہ وضاحت سے اِس مسئلے پر گفتگو ہے۔ فرماتے ہیں: ''جب کسی غیر (کی) چیز کو بے اجازت اپنے تصرف میں لانا، اُسے خراب کر دینا ظلم گنا جاتا ہے، تو اپنی جان وتن کو بھی - جیسا ابھی =

شرح اِس معمّا کی یہ ہے کہ قبضہ ضروریات ملک میں سے ہے۔ اور اِس سے بڑھ کر کوئی قبضہ نہیں کہ ایک حقیقت دوسری حقیقت پر موقوف ہو؛ چناں چہ یہ دونوں باتیں اوراقِ گذشتہ میں بقدرِ ضرورت ثابت ہوچکی ہیں۔ (کہ قبضہ کا ضروریاتِ ملک سے ہونے اور ایک حقیقت کے دوسری حقیقت پر موقوف ہونے سے بڑھ کر کوئی قبضہ نہیں۔ اس کے لیے یہ مثال دی گئی ہے کہ جیسے دھوپ موقوف ہے شعاعِ آفتاب پر کہ وہ آئے تو یہ بھی آئے وہ جائے تو یہ بھی جائے۔ (۲) جب دونوں معلوم ہوگئیں کہ محبت خداوندی بھی بنی آدم اور تمام حیوانات کے تہِ دل میں مرکوز ہے۔ اور اعتقادِ مالکیتِ خداوندی اور عقیدۂ مملوکیتِ عالم بھی حیوانات کے دل میں رکھا ہوا ہے، تو پھر مقتضائے عقل ودانش یہ ہے کہ وقتِ ذبح خدا کا نام ضرور لیا جائے تاکہ جیسے ریل کا ٹکٹ ریل میں بیٹھنے کے لیے۔ بہ منزلۂ پروانۂ اجازت اور دافع شبۂ عدمِ ادائے محصول۔ ہوتا ہے، ایسے ہی اللہ کا نام لینا بہ منزلۂ پروانۂ اجازت اور دافع شبۂ ظلم ہوجائے۔

= گذرا ہے کہ اپنی ملک نہیں؛ خدائے مالک الملک کی مملوک ہیں۔سو بلا اُس کی اجازت کے کوئی کام اِن سے لینا، یا اِنھیں خراب، برباد کردینا اول درجے کا ظلم ہوگا۔'' (ص ۱۵۸ شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ)

افسوس! اِس صحیح اور قدرتی اصول اور برہان کے برخلاف عہدِ حاضر میں ''انسانیت'' (Humanism) اور ''انفرادیت'' (Individualism) کا جو تصور اُبھرا ہے اُس میں خدا کی مالکیت کا اِنکار کیا گیا ہے اور انسان کو اپنی جان کا خود ہی مالک قرار دیا گیا ہے۔ ابھی ماہِ ستمبر ۲۰۱۸ء میں ہند میں دہلی کی عدالتِ عظمی سے ہم جنس پرستی کے جواز کا جو فیصلہ صادر ہوا ہے، اُس میں جواز کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ ''انسان اپنے جسم کا مالک ہے، اس لیے اگر وہ لذت حاصل کرنے کے لیے اپنا جسم اپنی مرضی سے کسی کے سپرد کرتا ہے، تو اُسے اِس کا پورا اختیار ہے، کسی کو اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں۔'' (روزنامہ نوبھارت ٹائمز (انگریزی) ستمبر ۲۰۱۸) لیکن مذکورہ صراحت سے معلوم ہوگیا کہ یہ بنیاد ہی فاسد ہے کہ انسان خود ہی اپنا مالک ہے۔

﴿ذبح میں خدا کی صریح اجازت کی حکمتیں﴾(۱)

بالجملہ حیوانات اور نعمتیں تو بذاتِ خود اِس پر شاہد ہیں کہ ہم کو اپنے نفع ونقصان سے کچھ بحث نہیں، غیروں کے لیے ہی ہم بنے ہیں۔ (انسان کو یہ اجازت ہے کہ) کھاؤ اور اپنے کام میں لاؤ۔

اور حیوانات کا دست وپا، چشم وگوش، قوتِ باصرہ وسامعہ وغیرہ اعضاء وقویٰ میں بنی آدم کا شریک ہونا۔ اِدھر اور خورد ونوش کے سامان سے مثلِ بنی آدم اُن (حیوانات) کا منتفع ہونا اور رنج اور راحت میں مثلِ بنی آدم مبتلا ہونا، عاقل کو یہ سمجھاتا ہے کہ جیسے بنی آدم کا وجود سر سے لے کر پا تک بظاہر اپنے نفع اور دفعِ مضرت کے لیے بنا ہے، (خواہ) وہ نفع دینی ہو یا دنیوی۔ ایسے ہی حیوانات کا وجود بھی اُن کے نفع اور دفعِ مضرت کے لیے تیار ہوا نظر آتا ہے۔ مثلِ نباتات اور جمادات بے دست وپا خالی از قویٰ اور معرّا از اِدراک وشعور ہی نہیں ہیں جو بے تامّل اوروں کے لیے کہہ دیجیے (یعنی اِس کہنے کی جرأت نہیں کی جاسکتی کہ حیوانات اپنے تحصیلِ نفع اور دفعِ مضرت کے لیے نہیں ہیں، ہاں) البتہ بوجہِ افضلیتِ انسانی (انسان کے حیوانات کو استعمال کرنے کی) امیدِ اجازت ہے؛ مگر اتنی بات سے جرأتِ دست درازی نہیں ہوسکتی۔

(بلکہ) اِس کے علاوہ (دو وجہوں سے اجازتِ خداوندی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے: ۱: ایک تو وہی) افضلیتِ مشارالیہ (یعنی انسان کی حیوانات پر افضلیت کے پیشِ نظر) اور (۲:) کار آمد ہونے حیوانات کے انسان کے حق میں۔ (اِن دو ملحوظات کے پیشِ نظر) خدا کی صریح اجازت کی حاجت اور اُس اجازت کے لحاظ کی ضرورت نظر آتی ہے۔

---

(۱) ٦ صفحے پیشتر نمبر 'چند احکام کی وجوہ' کے بیان کا سلسلہ شروع ہوا تھا۔ اب یہاں حکمتیں بیان کی جارہی ہیں۔

خدا کی اجازت کا لحاظ؛ معنی ومفہوم:

مگر لحاظِ اجازت کے یہ معنی ہیں کہ خدا کی اجازت کی خبر سن کر اُس خبر کے باعث جرأتِ ذبح پیدا ہو؛ ورنہ خالی الذہن اگر ذبح کرلے گا، تو پھر وہ ذبح کرنا اور اُس کے بعد ذبیحہ کا کھانا خدا کی اجازت پر مبنی نہ ہوگا۔ مگر (جب) یہ ٹھہری (کہ لحاظِ اجازتِ خداوندی کے یہ معنی ہیں کہ خدا کی خبر سن کر اُس خبر کے باعث جرأتِ ذبح پیدا ہو) تو پھر اعلانِ اجازت خداوندی ضرور(ی) ہے، تاکہ یہ وہم، صورتِ حالِ ذبح سے نہ پیدا ہو کہ وہ (ذبح) خدا کی اجازت کا محتاج نہیں۔ یا قبلِ اجازت، خدا کے عمدہ عمدہ مملوکات میں حسبِ دل خواہ تصرف کرسکتا ہے جس سے اُس کا ظالم ہونا اور خدا کی تحقیر نکلتی ہے۔

تسمیہ وتکبیر میں جہر کی حکمت:

پھر اِس پر اِس اعلان میں یہ فائدہ ہوگا کہ خدا کا نام سن کر حیوانات کو بوجہِ اُس اعتقاد کے۔ جس کا خدا کی مالکیت اور اپنی مملوکیت کی نسبت اُن کے دل میں ہونا ثابت ہو چکا ہے۔(۱) جان دینی سہل ہوجائے۔

---

(۱) دیکھئے دو صفحے قبل کے اِقتباسات

حرام مذبوحات

الف: غیر خدا کا نام بہ وقتِ ذبح لینا:

القصہ! خداوندِ عالم مالک الملک اور حیوانات متاع غیر ہیں (یعنی انسان کی متاع نہیں؛ بلکہ خدا کی متاع ہیں)۔ اس لیے اگر اُن کا حلال ہونا وقتِ ذبح خدا کے نام لینے پر موقوف رکھا جائے اور غیر خدا کے نام پر ذبح کیے ہوئے جانور کو اگر حرام کہا جائے، تو بجا ہے؛ کیوں کہ مالک کو یہ گراں نہیں ہوتا کہ اُس کی اجازت سے اُس کی مملوکات میں تصرف کیا جائے، پر بے اجازت تصرف کبھی گوارا نہیں ہوتا۔

ب: غیر خدا کا سمجھ کر برائے نام خدا کے نام پر ذبح کرنا:

اور اگر اجازت کے سوا یہ بھی پیش آئے کہ تصرف کرنے والا اُس شئ کو کسی اور کے نام کی کہتا پھرے اور اُسی کے نام سے اُس میں تصرف کرے تو (مالک کو) گوارا ہونا کجا اُلٹی سزائے بغاوت اُس کے لیے تجویز کی جائے گی اور وہ چیز اُس سے چھین لی جائے گی۔

یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اہلِ اسلام ایسے ذبیحہ کو۔ جس پر غیرِ خدا کا نام وقتِ ذبح لیا جائے، یا غیر خدا کا نام، سمجھ (کر) برائے نام خدا کے نام پر ذبح کیا جائے۔ حرام کہتے ہیں۔

ذکرِ خدا بر بنائے محبوبیتِ خدا

اِس تقریر سے تو وقتِ ذبح خدا کے نام لینے کی ضرورت اور غیر خدا کے نام لینے کی خرابی مؤجّہ (مدلل) ہوگئی؛ مگر ذکرِ نامِ خدا کے، محبوبیتِ خداوندی پر مبنی ہونے کی ہنوز کیفیت معلوم نہیں ہوئی۔

محبوبیتِ خداوندی کی دلیل:

اِس لیے یہ گزارش ہے کہ ذبح میں جاں نثاری جاندار کی طرف سے ہوتی ہے، تو محبوبِ اصلی کے لیے ہوتی ہے۔ اور (نیز) اُس (جاندار) کا کوئی واسطہ دار اگر اُس کی جاں نثاری کرے، مثلاً باپ بیٹے کی جاں نثاری کرے یا مالک اپنے کسی پلے ہوے جانور کی جاں نثاری کرے، تب (بھی) اپنے محبوب اصلی کے لیے ہوتی ہے۔ نہ بے وجہ کوئی اپنی جاں نثاری کرے (ہے)، نہ اپنے واسطہ داروں کی جاں نثاری کرے (ہے، یعنی بے وجہ کوئی کسی کی جاں نثاری نہیں کرتا) اور یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ غیر محبوب کے لیے جاں نثاری کی جائے۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند عالم تمام بنی آدم کا بھی محبوب اور حیوانات کا بھی محبوب (ہے)۔ پھر محبت بھی کیسی! جیسے خدا کی محبوبیت۔ یعنی جیسے بحکم اوراقِ سابقہ تمام وجوہِ محبوبیت خدا میں خانہ زاد اور اصلی ہیں۔ اور غیرِ خدا میں اُس سے مستعار۔ ایسے ہی خدا کی محبت بھی انسان اور حیوان کے حق میں ذاتی اور اصلی ہے، خارجی اور عارضی نہیں۔ کیوں کہ اپنی محبت خدا کی محبت پر موقوف ہے۔ چناں چہ ابھی ثابت ہو چکا ہے۔ اور اپنی محبت اوروں کی محبت کی طرح قابلِ زوال نہیں، اس لیے مستحقِ جاں نثاری سوا اُس کے اور کوئی نہیں ہوسکتا۔ اور (جب) یہ ہے (کہ اپنی محبت اوروں کی محبت کی طرح قابلِ زوال نہیں) تو حیوانات کی وہ کیفیت جس سے اکثر امور میں حیوانات کا ہم سنگ بنی آدم ہونا ثابت ہو چکا ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ براہِ محبت اُن کی جاں نثاری کی جائے۔

مگر (جب) یہ ہے (کہ براہ محبت حیوانات کی جاں نثاری کی جانی چاہیے) تو وہی (تسمیہ وتکبیر کا) اعلان ضرور ہوگا، تا کہ شبہِ تحقیر خداوندی لازم نہ آئے اور جانوروں کو بتقاضائے محبت مشارٌ الیہ (کہ اپنی محبت خدا کی محبت کی وجہ سے ہے،) جان دینا سہل ہو جائے (گا)۔ ورنہ بے وجہ جاں نثاری ہونے لگے، تو پھر بسہولت تو کیا ہوتی، اُن کی جان

مفت ضائع ہوتی۔ کیوں کہ اِس جاں نثاری میں محبوبیت ہی کو کیا فروغ ہوگا؛ بل کہ جاں نثاری منجملہ انداز محبت ہی نہ ہوگی جو محبوبیت کے ساتھ یہ معاملہ دیکھ کر کہ اُس کو محبِ باوفا خیال کریں۔

اور غیر خدا کے نام پر جاں نثاری ہوئی، تو یوں کہو اُسی (غیر خدا) کو محبوب اصلی سمجھا۔ جس کا انجام یہ ہوگا کہ اُسی (غیر خدا) کو اپنی حقیقت کا بانی مبانی تصور کیا۔ کیوں کہ خدا کی محبت کی بنا اُن کی محبت پر تھی جو فیما بین مخلوقات و وجودِ محض ثابت ہوئے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ وہی تو قف سرمایۂ خالقیت ہے۔ اس لیے اگر غیر خدا کے نام ذبح کیا جائے یا غیر خدا کی محبوبیت کی خاطر سے اُس کو ذبح کیا جائے، گو برائے نام، خدا ہی کا نام لیا جائے، تو پھر ذبح کرنا تو خدا سے انحراف پر دلالت کرے گا۔ اور اِس وجہ سے یہ مضمون منجملہ مضامین واس وقت (۱) بہ نسبت خدا وندِ عالم سمجھا جائے گا۔ اِس وجہ سے سزائے بغاوت کا مستحق ہوگا۔ کیوں کہ اِس صورت میں بھی غیر خدا کو ہمتائے خدا بنا دیا۔ اتنا فرق ہے کہ خدا کی مالکیت کے لحاظ میں تو درصورتِ بغاوت مالکیت میں غیر خدا ہمتائے خدا بنتا تھا اور اِس صورت میں محبوبیت میں ہمسری ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ہمسری بہ نسبت اُس ہمسری کے استحقاقِ اطاعت میں کہیں زیادہ ہے۔ کون نہیں جانتا کہ محبّ جس قدر مطیع ہوتا ہے، اُس قدر غلام مملوک مطیع نہیں ہوتا۔ اور یہ صورت ہے، تو پھر ایسا ذبیحہ جس پر براہ محبت غیر خدا کا نام لیا جاوے۔ یعنی غیر خدا کے لیے قربان کیا جاوے۔ ہرگز اِس قابل نہیں کہ اُس کو حلال کہیں۔ کیوں کہ جیسے وہ ذبیحہ جو بلحاظِ مالکیتِ خدا بہ اِجازتِ خداوندی اپنے لیے ذبح کیا جاتا ہے، دروبست اپنے لیے ہوتا ہے۔ ایسے ہی وہ ذبیحہ جو برائے محبتِ خدا ذبح کیا جائے، اصل میں خدا کے لیے ہوتا ہے۔

---

(۱) واس وقت اُن اشعار کو کہتے ہیں جن میں عاشق اپنے معشوق کی بے وفائیوں وغیرہ کا گلہ شکوہ کر کے اپنے دل کا بوجھ ہلکا کرتا ہے۔

۴: قربانی کے گوشت اور چمڑے کی خرید وفروخت ممنوع ہونے کی وجہ

یہی وجہ ہے کہ اہلِ اسلام میں قربانی کے گوشت و پوست کی بیع وشرا کی اجازت نہیں۔اور (قربانی کے علاوہ) باقی ذبیحوں کے گوشت پوست کی بیع وشرا کی ممانعت نہیں۔ اِس (قربانی کی) صورت میں گوشت (کھانے) کی اجازت خدا کی طرف سے بمنزلۂ ضیافتِ احباب ہوگی، جیسے پہلی صورت میں اجازتِ معلومہ (ذبح کی اجازت خدا کی طرف سے بندہ کو) بمنزلۂ عطائے غلام وفقیر۔ پہلی صورت میں (یعنی عام حالات میں ذبح کی اجازت کی صورت میں) سارے (ماکول اللحم) جانوروں کی تملیک ہے اور دوسری صورت (یعنی قربانی) میں تملیک نہیں بل کہ بمنزلۂ طعامِ ضیافت فقط بہ نسبت گوشت پوست اباحت اور اختیار خورد ونوش ہے۔

﴿حیوانات میں حرمت کی اقسام﴾

ان تمام مضامین کے سمجھنے کے بعد یہ سمجھ میں آجائے گا کہ حیوانات کے متعلق جو حرمت ہے وہ اصل میں چار قسم میں ہے:

۱: ایک تو مردار کی حرمت۔ ۲: دوسرے خون کی حرمت۔ ۳: تیسرے اُن حیوانات کی حرمت جو بوجہ خرابیِ اخلاق حرام ہو جائیں۔ ۴: چوتھے غیر خدا کے نام پر ذبح کی حرمت یا خدا کے نام نہ لینے کی وجہ سے حرمت۔

اِن چاروں کے سوا تمام حیوانات کا گوشت حلال ہونے کے قابل ہے۔ پھر اگر بلحاظ مالکیت باجازتِ خداوندی ذبح کیا جائے، تو وہ فقط حلال ہی ہے، استحقاق ثواب اُس میں کچھ نہیں۔ اور اگر براہِ محبتِ خداوندی ذبح کریں، جیسا قربانیوں میں ہوتا ہے، تو فتوائے عقلِ سلیم یوں ہے کہ خداوندِ قدر شناس اِس محبت کی جزا بھی دے گا۔ اِس تقریر سے اہلِ فہم کو قربانیوں کی فضیلت واضح ہو جائے گی۔



''حجۃ الاسلام''

کے

متن، ترتیب، تشریح اور کتابت کے متعلق چند باتیں

حضرت نانوتویؒ کے رسالے ''حجۃ الاسلام'' کو سب سے پہلے مولانا فخر الحسن علیہ الرحمۃ نے مرتب کیا۔ اُس وقت یہ ۴۸ صفحات میں شائع ہوا تھا۔ اُس کے آگے کا حصہ مولانا عبد الغنیؒ (تلمیذ امام قاسم نانوتویؒ) کے ذریعے بعد میں حاصل ہوا جسے ''تتمۂ حجۃ الاسلام'' کے عنوان سے شاملِ کتاب کر کے مطبع مجتبائی سے ۱۸۹۸ء میں شائع ہوا۔ اِس اِشاعت کے وقت مولانا فضل الرحمٰنؒ اور مولانا عبد الاحدؒ نے تصحیح کے فرائض انجام دیے۔ اُس کے بعد حضرت شیخ الہندؒ نے اِس کتاب پر ذیلی عنوانات لگائے اور مقدمہ تحریر فرمایا۔ مگر نہ معلوم کیا بات پیش آئی کہ مطبع مجتبائی کا اضافہ شدہ حصہ اس نئے ایڈیشن میں شامل نہیں ہو سکا۔ شیخ الہند کی کاوش سے مزین یہ نسخہ ۱۳۳۰ھ میں مطبع احمدی علی گڑھ سے چھپا، پھر یہی نسخہ مطبع قاسمی دیوبند کی جانب سے مولانا قاری محمد طیب اور قاری محمد طاہر رحمھما اللہ کے اِہتمام سے ۱۳۴۶ھ میں شائع ہوا۔ بعد میں اِس نسخے کو سامنے رکھ کر مولانا اِشتیاق احمد صاحب مرحوم نے ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء میں تسہیل و تشریح کا فریضہ انجام دیا اور کتاب میں مطبع مجتبائی کا وہ ''اِضافہ شدہ'' حصہ بھی شامل فرمایا، جو نسخۂ شیخ الہند میں شامل ہونے سے رہ گیا تھا۔ اِس ایڈیشن کو حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب کی سرپرستی میں قائم شدہ اکیڈمی ''مجلس معارف القرآن'' نے ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء میں شائع کیا۔ پھر اِسی نسخہ کو مکتبہ دار العلوم دیوبند نے ۱۴۲۷ھ میں شائع کیا اور اب یہی نسخہ بازار میں دستیاب

ہے۔اِن نسخوں پر غور وخوض کے بعد چند باتیں معروض ہیں:

۱: ایک بات یہاں قابلِ ذکر یہ ہے کہ کتاب پر شیخ الہندؒ کا تفصیلی مقدمہ موجود ہونے کے ساتھ حضرت مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ کی چار سطری تحریر جو تمہید کی حیثیت سے تقریبِ کتاب کے طور پر شامل تھی، اُس پر بھی (بعد کے ایڈیشنوں میں) سرخی ''مقدمہ'' کے ہی عنوان سے درج ہے، جب کہ ''حجۃ الاسلام'' مرتبہ مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ (۱۳۰۸ھ/ ۱۸۹۸ء) میں مرتب کے تمہیدی الفاظ کے لیے کوئی عنوان نہیں تھا۔اس لیے مولانا سعید احمد پالن پوری اور دیگر اہلِ نظر کے سامنے اِس کا ذکر کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوا کہ ثانی الذکر میں تقریبِ کتاب کے طور پر تمہیدِ مرتّب کے لیے ''مقدمہ'' کے بجائے ''دیباچہ'' کی سرخی قائم کی جائے۔

۲: دوسری بات یہ کہ مرتّب کی یہ چار سطری تحریر، کتاب کے متن سے متصل وملحق تھی۔لیکن اب تہذیب وتدوین کے وقت زیرِ نظر ایڈیشن میں حضرت نانوتویؒ کی تقریر جہاں سے شروع ہوئی ہے، وہاں مرتب و ماتن کے الفاظ میں واضح فرق پیدا کرنے کے لیے صفحہ بدل کر ''خطابِ قاسم'' کی سرخی قائم کر دی گئی ہے۔

۳: کتاب ''حجۃ الاسلام'' کے لیے حضرت مولانا سید فخر الحسنؒ نے یہ لکھ دیا ہے کہ جلسۂ شاہ جہاں پور میں حضرت نانوتویؒ نے جو تقریر فرمائی تھی ''وہ تقریر بعینہٖ یہ ہے۔''

لیکن یہ بات شیخ الہندؒ کے ''مقدمہ'' میں مندرج اِس عبارت سے معارض ہے کہ حضرت نانوتویؒ نے:

جلسہ میں ''جو کچھ بھی فرمایا وہ زبانی ہی فرمایا۔اس لیے تحریر مذکور (رسالہ ''حجۃ الاسلام'' جو شاہ جہاں پور کے جلسے سے دو روز پہلے لکھی گئی تھی) کے سنانے کی حاجت اور

نوبت ہی نہیں آئی۔''(۱) رفعِ تعارض کی صورت سوائے اِس کے اور کچھ نہیں کہ اِس حقیقت پر نظر رکھی جائے کہ:

الف: جلسۂ شاہ جہاں پور دو الگ الگ سالوں (۱۸۷۶ء اور ۱۸۷۷ء) میں دو مرتبہ منعقد ہوا۔ اِن دونوں سالوں کی کیفیت اور اُس موقع پر حضرت نانوتویؒ کے ذریعے کی گئی تقریر منشی محمد حیات اور منشی محمد ہاشم نے ''گفتگوئے مذہبی یا میلہ خدا شناسی'' کے نام سے مرتب کر کے شائع کی۔ اور صرف دوسرے سال (۱۸۷۷ء) میں واقع ہونے والی جلسے کی کیفیت اور حضرت نانوتویؒ کی تقریر کو اپنے خاص انداز و بیان میں حضرت مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ نے ''مباحثہ شاہ جہاں پور'' کے نام سے، مرتب کر کے شائع فرمایا۔

ب: ''گفتگوئے مذہبی- میلہ خدا شناسی'' اور ''مباحثہ شاہ جہاں پور'' میں مندرج حضرت نانوتویؒ کی تقریریں اُس تحریری خطاب سے الگ ہیں جو رسالہ کی شکل میں خود حضرت نانوتویؒ نے ضبط فرمائی تھی جسے بعد میں ''حجۃ الاسلام'' کے نام سے حضرت مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ نے ہی شائع فرمایا ہے۔ شاہ جہاں پور میں پیش کی گئی ''تقریریں'' اور رسالہ ''حجۃ الاسلام'' دونوں کا مقابلہ کر کے دیکھنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ موضوع کے اتحاد کے باوجود اِجمال و تفصیل اور حدود و اصول اور مضامین کی نوعیّتوں، کمیتوں میں بڑا فرق ہے۔ اور مولانا فخر الحسنؒ کا یہ ''فقرہ (''وہ تقریر بعینہٖ یہ ہے'') تسامح پر مبنی ہے۔ چناں چہ مولانا اِشتیاق احمد صاحبؒ نے فقرے کی تاویل کرنے کے بعد لکھا ہے:

''غالباً اِسی تسامح کو دیکھ کر حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو تمہید (یعنی ''مقدمہ'') میں مذکورہ بالا حقیقت کو واضح کر دینے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ

(۱) خیال رہے کہ حضرت شیخ الہند خود بھی مولانا سید فخر الحسن صاحب گنگوہیؒ کی طرح شریکِ جلسہ تھے۔

اِس جملے سے یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ حضرت شمس الاسلام (نانوتویؒ) نے اِس (تحریرِ حجۃ الاسلامؒ) کو پڑھ کر سنایا تھا، یا اُس کو مجمع میں کسی نے قلم بند کیا (تھا)۔''

ج: اِس سب کے بعد ایک خالی الذہن شخص جو کتاب کے اُسی صفحے کو پڑھنا شروع کردے اور اِس تدراک کی اُسے خبر نہ ہو، تو اُسے غلط فہمی سے بچانا گو حاشیے کے ذریعے ممکن ہے؛ لیکن اِس فقرے کو باقی رکھنے میں بھی کوئی نفع محسوس نہیں ہوا؛ اس لیے یہ مناسب سمجھا گیا کہ فقرہ ''وہ تقریر بعینہ یہ ہے۔'' کو قلم انداز کر کے نشان ''.....'' لگا دیا جائے جو محذووف کی علامت کا کام دے۔ چناں چہ زیرِدست ایڈیشن میں یہی کیا گیا ہے۔

۴: جب مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ نے رسالۂ مذکور پر تشریح و تحقیق کا ارادہ کیا، تو اپنی تشریحی کاوش کی نوعیت ذکر کرتے ہوئے ''خاتمۃ الکتاب'' کے ذیل میں لکھا:

''غامض دلائل ... کے فہم میں قوتِ فکریہ کو جب تک پورے طور پر یکسو نہ رکھا جائے، اُن کا نقطۂ نظر ہاتھ لگنا دشوار'' ہے۔ اور نقطۂ نظر ہاتھ لگے'' بغیر ایسی اغلاط کی تصحیح دشوار ہے جو ناسخین کے سہو و خطا کے نتیجے میں اِن بزرگوں کی تصانیف میں مختلف ادوار کی نشر و اِشاعت میں داخل ہوتی رہی ہیں، جن کے نتیجے میں اِثبات کا نفی اور نفی کا اِثبات بن کر تمام مفہوم منقلب ہو جاتا ہے۔ الفاظ اور جملوں کے ترک، عبارات کو مہمل کر دیتے ہیں۔ اور مطالعہ کرنے والے کو اِتنی اُلجھن ہو جاتی ہے کہ وہ گھبرا کر چھوڑ بیٹھا تا ہے۔ حقائقِ غامضہ کے ساتھ اِس اِہمال اور طباعت و طرزِ کتابت کی خرابیوں نے مل کر اِن جواہر گراں مایہ کو خاک میں ملا دیا۔ اِس لیے اِن کتب کی تصحیح کا کام بھی ایک مستقل مسئلہ بن چکا ہے۔''

یہی وجہ ہے کہ مولانا اشتیاق صاحب نے اِس ''مستقل مسئلہ'' کو اپنی ترتیبی کاوش میں ترجیحی مرتبے میں قرارِ واقعی اہمیت دی ہے؛ لیکن اُن کے نسخے میں تشریحات کے نقطۂ

نظر سے بعض تسامحات ہیں جو بعد کے ایڈیشن میں بھی اُسی طرح باقی ہیں جن میں سے چند کا تذکرہ راقم الحروف کے ''حرف اولیں'' میں بھی کیا گیا ہے۔ ہاں لفظی نوعیت کی صرف اِتنی بات ہے جسے کتابت کا تسامح کہیے یا ''بہ مصلحت'' ہونے کی توجیہ کیجیے کہ:

مطبوعہ مطبع مجتبائی دہلی جسے ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۸ میں مولانا فخرالحسنؒ نے مرتب فرمایا تھا، اُس کے ص ۴۸ کے اِختتام پر لفظ ''فقط'' ہے۔ لیکن بعد کے ایڈیشنوں بہ شمول مجلس معارف القرآن ''فقط'' کا لفظ کتابت سے رہ گیا ہے۔ اور گمان یہ ہے کہ یہ لفظ مصنف ہی کا ہے، اس لیے اِسے باقی رکھا جانا چاہیے۔

اِس کے علاوہ بعد کے ایڈیشن کے تسامحات درج ذیل ہیں:

☆ مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۴۲۷: محل نظر: ص ۱۵ سطر ۲: بہہ متی۔ استدراک: ۷رمئی۔

☆ محل نظر: ص ۱۵ سطر ۶: جواسلام۔ استدراک: جو اصولِ اسلام۔

☆ محل نظر: ص ۱۵ سطر ۶: جوفرمایا زبانی ہی فرمایا۔ استدراک: جوفرمایا وہ زبانی ہی فرمایا۔

☆ محل نظر: ص ۱۶ سطر ۷: بغرض حاشیہ۔ استدراک: بغرض توضیح حاشیہ۔

☆ محل نظر: ص ۱۶ سطر: اہتمام کے چھاپ کر۔ استدراک: اہتمام کے ساتھ چھاپ کر۔

☆ محل نظر: ص ۱۶، آخری سطر: تحریر تو کرلیں۔ استدراک: تجربہ تو کرلیں۔

☆ محل نظر: ص ۴۹ سطر ۱۶: جس شے۔ استدراک: جس سے۔

☆ محل نظر: ص ۵۳ سطر ۱۴: آخر کا۔ استدراک: آخر کار۔

☆ محل نظر: ص ۵۵ سطر ۱۵: اے حاضرانِ جلسہ۔ استدراک: یہ الفاظ متن کے ہیں جو عباراتِ اشتیاق کا (یعنی تشریح کا) جزو بن گئے ہیں۔

☆ محل نظر: ص ۵۷ سطر ۶: کوئی مفہوم زمین۔ استدراک: کوئی مفہوم نہیں۔

☆محل نظر: ص۷۱سطر۱۴: اور آدمی اور کا۔ استدراک: اور آدمی میں اور۔

☆محل نظر: ص۷۳سطر۱۶: ثبوت پر عقل نہ بے واسطہ کوئی دلیل عقلی قوی ہے، نہ ضعیف۔ استدراک: ثبوت پر نہ عقل، نہ بے واسطہ شاہد ہے، نہ بہ واسطہ کوئی دلیل عقلی قوی ہے، نہ ضعیف۔

☆محل نظر: ص۷۵سطر۱۲: نسخۂ بائبل مرزاپور۔ استدراک: نسخۂ بائبل مطبوعہ مرزاپور۔

☆محل نظر: ص۷۶سطر۱۶: یہی خالق و عالم ہے۔ استدراک: یہی خلق و عالم ہے۔

☆محل نظر: ص۷۸سطر۲: احتمال ہیں نہیں۔ استدراک: احتمال ہی نہیں۔

☆محل نظر: ص۷۹سطر۷: مقصود خارج۔ استدراک: مقصود سے خارج۔

☆محل نظر: ص۱۵۶سطر۱۳: ''تو عین صواب ہے'' استدراک: اِس فقرے کے بعد متن سے ایک سطر مفقود ہے۔ اور وہ سطر یہ ہے: ''غرض بری چیز کو توڑ پھوڑ کر عمدہ چیز کا بنانا مناسب ہی نہیں؛ بلکہ عین مناسب ہے۔''

مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۴۲۷ھ کی مذکورہ بالا کتابت کے تسامحات یہاں اِس لیے لکھ دیے گئے، تاکہ جن کے پاس وہ نسخہ ہو، اور وہ درست کرنا چاہیں، تو کرسکیں اور اسی نمونے پر تصحیح کی مزید کاوش آسان ہوسکے۔

۵: لیکن جو چیز قاری کے مطالعے میں زیادہ خلل انداز ہوتی ہے، وہ متن کا شرح سے ممتاز نہ ہونا ہے۔ قاسم واشتیاق کے الفاظ میں تفریق کی علامتِ فارقہ جو مجلس معارف القرآن، دار العلوم دیوبند ۱۳۸۶/ ۱۹۶۷ کے ایڈیشن میں نمایاں تھی، وہ مکتبہ دار العلوم ۱۴۲۷ھ کے ایڈیشن میں باقی نہیں رہی۔

۶: ''حجۃ الاسلام'' کا نام ''مکمل حجۃ الاسلام'' مولانا اشتیاق احمد صاحب نے تجویز

کیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ نسخۂ شیخ الہند میں کسی وجہ سے ''تتمۂ حجۃ الاسلام'' کا حصہ شامل نہیں کیا جا سکا تھا۔ مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ نے اُسے شامل کر کے گویا تکمیل فرمائی اور رسالے کو ''مکمل حجۃ الاسلام'' کا نام دیا۔ لیکن معلوم رہنا چاہیے کہ نسخۂ اشتیاق کا متن اُتنا ہی ہے جتنا مطبع مجتبائی دہلی (۱۲۹۸ء) کے ''حجۃ الاسلام'' کے نام سے شائع شدہ نسخے کا ہے۔

۷: ''افسوس! کہ ایک حصہ تقریر کا اب بھی باقی رہ گیا اور ہاتھ نہ لگا۔''

یہ فقرہ مطبع مجتبائی دہلی (۱۳۰۸ھ/۱۸۹۸ء) نے آخر کتاب۔ یعنی ''تمت'' کے بعد حاشیے۔ میں درج کیا ہے۔ راقم نے اِس ''فقرۂ حسرت'' کا تذکرہ مولانا سعید احمد پالن پوری زید مجدہ سے کیا اور یہ جاننا چاہا کہ کیا واقعی ''حجۃ الاسلام'' کا کچھ حصہ اب بھی مفقود ہے۔ تو اُنہوں نے اِس کو بے اصل بتلایا۔ اور بہ طور لطیفہ کے فرمایا کہ یہ ایسا ہی ہے جیسے شیعہ حضرات قرآن کا بعض حصہ غائب بتلاتے ہیں۔

نوٹ: یہ سب باتیں رسالے کے متعلق ریکارڈ محفوظ کرنے کے واسطے لکھی گئی ہیں۔

مصادر و مراجع

۱ : القرآن الکریم

۲ : احادیث مبارکہ

۳ : محمد نعمان ارشدی: ''نگارشاتِ اکابر'': ص۵۱۱، حجۃ الاسلام اکیڈمی ۲۰۱۸ء: ص۶۹۸ بہ حوالہ ''مذہبِ منصور'' از مولانا منصور علی تلمیذ حضرت نانوتویؒ

۴ : حکیم الاسلام مولانا محمد طیب: حکمتِ قاسمیہ: ص۲۰۔۳، مکتبہ معارف القرآن دیوبند

۵ : مولانا محمد سالم قاسمی: ''دیباچہ-مصابیح التراویح'': ص ہ، ادارہ نشر و اشاعت دارالعلوم دیوبند، طبع دوم

۶ : مولانا وحید الزماں کیرانویؒ: ''تقریظ'' افادات حجۃ الاسلام۔ ''عظمتِ اسلام'' مرتب خالد قاسمی دارالمؤلفین دیوبند ۲۰۱۴: ص۱۸،۱۲

۷ : محمد اعظم قاسمی: ندائے دارالعلوم وقف دیوبند ''مجمع حجۃ الاسلام''، جولائی۔ ستمبر ۲۰۱۳

۸ : مولانا نعمت اللہ صاحب: ''تقریظ'' افادات حجۃ الاسلام۔ ''عظمتِ اسلام'' مرتب خالد قاسمی، الہند دارالمؤلفین دیوبند ۲۰۱۴ء: ص۱۸،۱۲

۹ : مفتی محمد تقی عثمانی: ''تبصرے'' الہند: مکتبہ دارالسعادۃ، سہارن پور، یوپی، ۲۰۱۲ء

۱۰ : مفتی سعید احمد پالن پوری: ''کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟..'' الہند: مکتبہ حجاز دیوبند، سہارن پور، یوپی، ۲۰۱۲ء، ص:۲۶

۱۱ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، مرتب صوفی اقبال قریشی، پاکستان: ''اشرف التفاسیر'': جلد۱/ ص۱۷، جلد۴/ص۳۷۔ تالیفات اشرفیہ ملتان

۱۲ : الامام محمد قاسم نانوتوی، مرتبہ مولانا فخر الحسنؒ: ''مباحثۂ شاہ جہاں پور'' ۵۷ و مابعد، ۶۳،۶۴، ۸۷، ۸۸، ۱۲۷۔ حجۃ الاسلام اکیڈمی، ۱۴۳۸ھ/۲۰۱۷ء)

۱۳ : مولانا مناظر احسن گیلانی: سوانح قاسمی جلد دوم، سوم ص ۴۳۴، ۴۳۵، مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۳۹۵ھ

۱۴ : محقق نور الحسن راشد : قاسم العلوم، احوال...آثار احوال...وآثار و باقیات...: ص ۲۱۵ ، مکتبہ نور، کاندھلہ، مظفر نگر ۲۰۰۰ء)

۱۵ : حکیم الامتؒ بیان القرآن جلد اول، تاج پبلشر دہلی ۱۹۹۴ء۔

۱۶ : علامہ شبلی نعمانی: ''الکلام'': ص ۴۳، طبع اول دار المصنّفین اعظم گڑھ

۱۷ : محمد ظفر اقبال :اسلام اور جدیدیت کی کش مکش: ص ۴۱۷، ۴۱۸۔ ادارۂ علم ودانش طبع اول ۲۰۱۴ء

۱۸ : ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ۱/ص ۳۱۱۔ تالیفاتِ اشرفیہ ملتان، ۱۴۲۳ھ

۱۹ : خالد القاسمی: ''مقالاتِ عثمانی'' ص ۳۹-۴۱، دار المولفین، کتب خانہ عزیزیہ ۲۰۱۵ء

۲۰ : امام محمد قاسم نانوتوی: تقریر دل پذیر: ص ۲۵۱، ۲۵۲، ۹۵، ۹۶، ۲۶-۲۷، ۱۷۶-۱۸۶ شیخ الہند اکیڈمی

۲۱ : محمد قاسم نانوتویؒ: ''آبِ حیات'' ص ۴۳، ۱۳۴۔ شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۲۹ھ، دارلعلوم دیوبند۔

۲۲ : علامہ محمد عبد العزیز الفرہاری: ''النبراس- شرح شرح العقائد'': ص ۶۷، المکتبۃ الاشرفیۃ دیوبند الہند

۲۳ : ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' ص ۲۳-۲۶ مکتبۃ البشری ۲۰۱۱ء

۲۰۱ : غایۃ النجاح: ص ۲۰، اشرف الجواب: ص ۵۶۸

۲۴ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۹/ص ۱۴، ۱۵)

۲۵ : Why deism fails as a philosophical paradigm of the universe: by Rich Deem / browse / deism wwwdistancy.com Deism/by branch.doctrine contact evidence for God from science

۲۶ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: اشرف التفاسیر: جلد ۳/ص ۴۵ تا ۴۶، ۱۴۲۵ھ

۲۷ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ : المصالح العقلیة للأحکام النقلیة : ۱۳۴ تا ۱۴۵، ۲۹۰-۲۹۵

۲۸ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ مفتی زین الاسلام قاسمی : مأۃ دروس؛ (مترجم) ایک سو اہم سبق: ص ۵۴، مکتبہ النور دیوبند۔ ۲۰۱۷ء

۲۹ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: حیاۃ المسلمین: ص ۲۳۹

۳۰ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: ''اشرف التفاسیر'': جلد ا/ص ا۷

۳۱ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: اشرف التفاسیر: ج ۴/ص ۲۴۸، ۱۴۲۵ھ

۳۲ : ڈاکٹر ظفر حسن: سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت: ۲۶۰

۳۳ : راشد شاز: ''تشکیل جدید'': ص ۴۷، ۴۸۔ ملی پبلی کیشن، نئی دہلی۔

۳۴ : امام محمد قاسم نانوتوی: ''تصفیۃ العقائد'': ص ۴۸، ۴۹، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ

۳۵ : حکیم نجم الغنی: ''خزائن الادویہ'': ص ۴۵۔ ادارہ کتاب الشفا، دریا گنج دہلی

۳۶ : علی بن عباس مجوسی: ''کامل الصناعۃ''۔

۳۷ : حکیم سید کمال الدین حسین ہمدانی: ''اصولِ طب'': ص ۶۳، ۶۴۔ ادارہ اشاعتِ طب لاہور

۳۸ : حکیم محمد اعظم خاں: ''الاکسیر'': ص ۱۵۹۳، ۱۵۹۴

۳۹ : امام محمد قاسم نانوتوی: ''تقریر دل پذیر'': ص....، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۱ھ

۴۰ : جسٹس اِنڈو ملہوترا؛ روزنامہ ''Naw Bharat Times'' ستمبر ۲۰۱۸ء

۴۱ : امام محمد قاسم نانوتوی، مولانا فخر الحسن، مولانا عبد الغنی ''حجۃ الاسلام''، ''تتمۂ حجۃ الاسلام''، مطبع مجتبائی دہلی ۱۸۹۸ء

۴۲ : امام محمد قاسم نانوتوی، مولانا اشتیاق احمد ''مکمل حجۃ الاسلام''، مجلس معارف القرآن دارالعلوم دیوبند ۱۹۶۷ء

۴۳ : امام محمد قاسم نانوتوی، مولانا اشتیاق احمد ''مکمل حجۃ الاسلام'' مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۴۲۷ھ

تقریظ

مولانا نعمت اللہ صاحب

(استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند)

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔اما بعد!

انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں ایک طرف تو سائنس کی راہ سے نئے شبہات نے زور پکڑا اور ''انسان پرستی'' و ''اِنفرادیت پرستی'' جیسے جدید تصوارات نے فتنے کھڑے کر کے عقلی بنیادوں پر اسلام کو چیلنج کیا ،تو دوسری طرف عیسائی مشنریوں اور مستشرقین کی جانب سے اسلام پر کیے جانے والے حملوں کے علاوہ ،ہندوؤں کے اِحیائے مذہب کے لیے اُٹھی نئی تحریک کے علمبرداروں یعنی آریہ سماجیوں نے اسلامی عقائد واحکام کو خلافِ عقل باور کرانے کی مہم چھیڑی دی۔ایسے حالات میں عالم انسانیت پر اسلام کی حجت قائم کرنے کے لیے محکم اساس پر جو سب سے اہم کاوش منصۂ شہود پر آئی،وہ اسلام کے عظیم متکلم حجۃ اللہ فی الارض مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی مذکورہ موضوعات پر لکھی گئی تصانیف ہیں۔یہ تصانیف جس اہمیت کی حامل ہیں،اُن کا صحیح اندازہ اُن کے مطالعے سے ہی ہو پاتا ہے۔پھر اِن میں بھی اہلِ علم کے لیے خصوصاً اور عام پڑھے لکھے لوگوں کے لیے عموماً جو کتاب سب سے زیادہ توجہ کی مستحق ہے،وہ ''حجۃ الاسلام'' ہے۔اِس کی اِسی اہمیت اور افادیت کے پیشِ نظر مولانا اشتیاق احمد دیوبندیؒ نے اِس کی قابلِ قدر شرح لکھی۔لیکن اِس وقت چوں کہ زمانے کے نئے نئے عقلی اور فکری دریافتوں اور نظریوں نے

گویا فکری مسائل میں ایک اِنقلاب برپا کردیا ہے؛ اِس لیے موجودہ حالات میں متذکرہ بالا کتاب کی نہ صرف پھر سے تشریح وتوضیح کی شدید ضرورت تھی؛ بلکہ وقت کا اِقتضا یہ تھا کہ حضرت نانوتویؒ کے اصولوں کا اِجرا اور جزئیات پر اُن اصولوں کے اِنطباق کا پہلو اُجاگر کیا جائے اور اِس نہج پر علومِ نانوتوی کے کلامی مسائل کی تشریح ہو۔ کیوں کہ دیکھا یہ جارہا ہے کہ علم کلام کے اصولوں سے روز بہ روز نہ صرف دوری بڑھتی جارہی ہے؛ بلکہ اُن کی اِطلاقی حیثیت کو لے کر ایک گونہ اضطراب پیدا ہو چلا ہے کہ آیا دورِ حاضر میں وہ کارآمد ہیں بھی یا نہیں؟ اور اِس اِضطراب کی وجہ اکابر کی کلامی تحقیقات سے بے خبری ہے۔ ہمارے زمانۂ طالب علمی میں طلبا کے اندر حضرت نانوتویؒ کی تحقیقات اور علوم سے شغف ومناسبت پیدا کرنے کی اساتذہ کو فکر رہا کرتی تھی اور وہ اِس جانب توجہ دلایا کرتے تھے؛ لیکن اب وہ بات نہیں۔ لہٰذا اِس کے جو نقصانات ہوئے، وہ بھی نظروں کے سامنے ہیں۔

اِن نقصانات کا احساس اور ادراک مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب کو بہ طور خاص ہوا اور اُنھوں نے حضرت نانوتویؒ کی تحقیقات کو ملت کے سامنے پیش کرنے کا عزم کیا۔ موصوف کو ایک طرف معقولات سے خاصی مناسبت ہے، دوسری طرف وہ طب، سائنس اور جدید علوم کے فاضل اور ریسرچ وتحقیق سے شغف رکھنے والے اِسکالر ہیں۔ اِس کے ساتھ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے فکری، عقلی اور کلامی اصول کی تحقیقات موصوف کا خاص موضوع ہے، جس کا ایک نمونہ موصوف کی کتاب ''...فکرِ نانوتوی اور جدید چیلنجز'' ہے۔ اب موصوف کے قلم سے ''حجۃ الاسلام'' پر تحقیق وتشریح کی یہ کاوش منظرِ عام پر آئی ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اِس کا نفع عام وتام فرمائے اور فاضلِ موصوف کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔

تقریظ

مفتی حبیب الرحمٰن خیرآبادی

(صدر مفتی دارالعلوم دیوبند)

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی اشرف الانبیاء و خاتم الانبیاء والمرسلین و علی اٰلہ و صحبہ اجمعین و علی من تبعھم باحسان الی یوم الدین۔ امابعد!

حجۃ الاسلام امام المتکلمین ممتاز العلماء حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قُدِّسَ سِرُّہ کے بارے میں لوگ عام طور پر صرف اتنا جانتے ہیں کہ اُنہوں نے ہندوستان میں صوبہ یوپی کے اندر قصبہ دیوبند میں ایک دینی، علمی، روحانی مدرسہ دارالعلوم کے نام سے قائم فرمایا جو آج اپنی علمی، روحانی خدمات کی بہ دولت پوری دنیا میں مشہور و معروف ہے اور دینی علوم کا سب سے بڑا مرکز اور ام المدارس کہلاتا ہے۔ مگر اُن کی عبقری شخصیت نے انسانیت کی جو خیر خواہی کی ہے۔ بالخصوص مذہبی امور کو فلسفیانہ دلائل، نظائر و شواہد پیش کر کے جس گیرائی اور گہرائی کے ساتھ ثابت کیا ہے جس سے تمام عقلاء حیران و ششدر رہ گئے۔ یہ اُن کا بے مثال کارنامہ ہے۔ اِس سے لوگ واقف نہیں ہیں۔

بہت عرصہ پہلے ہم نے اپنے اساتذۂ کرام کی زبانی حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا ایک مقولہ سنا تھا کہ استاذ محترم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب یوں فرماتے تھے کہ ”امت میں چار علما ایسے گزرے ہیں کہ جن کی تصانیف آدمی بار بار پڑھتا رہے، تو غبی آدمی بھی ذہین بن جاتا ہے۔ ایک امام غزالیؒ، دوسرے شیخ ابن العربیؒ، تیسرے حضرت مجدد الف ثانیؒ، چوتھے شاہ ولی اللہ دہلویؒ“۔ حضرت

شیخ الہند اِس بات کونقل کرنے کے بعد فرماتے تھے: پانچویں عالم کا میں اِضافہ کرتا ہوں۔ اور وہ ہیں حضرت استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ۔'' جو شخص اُن کی تصانیف برابر پڑھتا رہے، تو وہ بہت وسیع المعلومات ہو جاتا ہے اور ذہین بن جاتا ہے۔

حضرت نانوتویؒ کے علمی اِفادات جو رسائل و کتب کی شکل میں موجود ہیں، اہلِ علم میں یہ بات اُن کے متعلق مشہور ہے کہ وہ اِس قدر ادق، مشکل اور نا قابلِ حل ہیں کہ علما کی دسترس سے باہر ہیں ؛لیکن ایسا نہیں ہے۔ ہمت و حوصلے کے ساتھ اور پورے عزم کے ساتھ اُن کا مطالعہ کیا جائے، تو۔ مشکلے نیست کہ آساں نہ شود۔ ساری مشکلیں آسان ہو جاتی ہیں۔ اُن کی کتابوں میں اُسلوب انتہائی آسان (ہونے کے ساتھ) عبارت میں ایسی روانی اور تسلسل ہے کہ کتاب شروع کرنے کے بعد اُسے ختم کیے بغیر چھوڑنے کا جی نہیں چاہتا۔

پیشِ نظر رسالہ ''حجۃ الاسلام'' حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا تحریر کردہ ہے۔ یہ رسالہ حضرت نے شاہ جہاں پور (یو. پی) کے ایک جلسۂ عام میں پیش کرنے کے لیے تقریر کے طور پر لکھا تھا جہاں مختلف مکتبۂ فکر کے پیشوایانِ قوم و ملت اپنے اپنے مذہب کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے اِکٹھا ہوئے تھے؛ لیکن جلسے میں اِس تحریر کے پیش کرنے کی نوبت نہیں آئی؛ بلکہ وہاں حضرت والا نے برجستہ زبانی تقریر فرمائی اور مذہبِ اسلام اور اُس کے عقائد کی حقانیت کو مستحکم دلائل کے ساتھ حسی شواہد و نظائر سے واضح کرتے ہوئے ایسی موثر تقریر فرمائی کہ سامعین کے دلوں میں اترتی چلی گئی۔ تمام پیشوایانِ قوم و ملت حیران و ششدرر رہ گئے اور اُن کی زبانوں پر مہرِ سکوت لگ گئی۔ پورے مجمع پر ایسا اثر ہوا کہ اُن کے خیالات کی دنیا میں اِنقلاب پیدا ہو گیا، اُن پر مرعوبیت طاری ہوگئی اور آج کے فلسفہ اور سائنس کے تسلیم شدہ اصولوں کو سن کر اسلام کی صداقت و حقانیت سے مسحور ہو گئے۔

یہ رسالہ (حجۃ الاسلام) اپنے حجم کے اعتبار سے بہت چھوٹا؛ لیکن اپنے معانی و مضامین کے اعتبار سے بہت اہم، بہت اعلی اور بہت جامع ہے۔ (اِس کی جامعیت کا حال یہ ہے کہ) حضرت نانوتویؒ نے اپنی کتاب ''تقریر دل پذیر'' میں جو کچھ مضامین لکھنے کا ارادہ کیا تھا، اُسے تو وہ پورا نہ کر سکے

تھے؛لیکن اُس کی مکافات اِس رسالے میں کر دی ہے،خواہ اِجمالاً ہی سہی۔اس لیے یہ رسالہ حضرت نانوتویؒ کی تصانیف میں بہت ٹھوس، جان دار اور وزنی ہے۔حضرت مولانا عبید اللہ سندھی نے اِس کتاب کو سبقاً سبقاً پڑھا ہے اور حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب نے اِس کتاب کی تصحیح ،تشریح اور کتاب کا حل بھی کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب الہ آبادی کو جو یونانی میڈیکل سائنس کے گریجویٹ بلکہ پوسٹ گریجویٹ ہونے کے ساتھ درسیات کے مستند فاضل ہیں۔ماشاء اللہ فکر نانوتوی کا گہرا مطالعہ رکھتے ہیں، بڑی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات کے مطالعہ میں لگے رہتے ہیں۔حضرت نانوتویؒ کے افکار وخیالات کے مطالعہ کے دوران اُنہیں محسوس ہوا کہ حضرت کے اصول واستدلال کے معیار پر زمانۂ حال کے افکار کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔چناں چہ اب وہ حضرت نانوتویؒ کے اصولوں کی روشنی میں سائنس جدید کے اصولوں کو پرکھنے اور اسلام کے عقائد و احکام کو مدلل ومبرہن کرنے میں لگے رہتے ہیں اور حضرت نانوتویؒ کے افکار وخیالات سے دوسروں کو بھی فیض پہنچاتے رہتے ہیں۔

مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب نے -مولانا اشتیاق احمد صاحب کے بعد- رسالہ ''حجۃ الاسلام'' کی جو مزید توضیح وتشریح فرمائی ہے،تو اِس کے لیے انہوں نے کتاب کا شروع سے اخیر تک بڑی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ مطالعہ کیا، پھر کتاب کے تمام مضامین کو آٹھ عنوانوں پر تقسیم کرنے کے بعد مضامین کی سرخیاں مقرر کر کے جگہ جگہ ذیلی عنوانات قائم کیے اور موقع بہ موقع مشکل مضامین کی تشریح فرمائی۔اِس طرح کتاب کے مضامین کو دیکھنا، پڑھنا، سمجھنا آسان کر دیا ہے۔

اِس امر کے اِظہار میں کوئی جھجک نہیں کہ حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب کی تشریح کے بعد بھی اِس کی تشریح تشنہ تھی۔لیکن اب مولانا فخر الاسلام صاحب نے ہر قسم کی تشنگی کو دور کر کے کتاب کو آسان اور قابلِ فہم بنانے کی جو کاوش کی ہے،اس میں بڑی حد تک وہ کامیاب ہیں۔دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اِسے قبول فرما کر اُن کے لیے آخرت میں ذریعۂ نجات اور قارئین کے لیے نفع بخش بنائے۔

تقریظ

حضرت مولانا محمد سلمان صاحب

ناظم جامعہ مظاہر علوم سہارن پور

الحمد لله رب العالمین والصلوۃ والسلام علی رسوله النبي الأمین. أما بعد!

کتاب ''حجۃ الاسلام''امام المتکلمین حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی تصنیف ہے۔ حضرت نانوتویؒ کے بارے میں بہت کم لوگ اِس امر سے واقف ہیں کہ اپنی حیات کے آخری چند سالوں میں حضرتؒ کی زبان وقلم سے جو تحقیقات ظاہر ہوئیں، دورحاضر کے لیے اُن کی منفعت و اہمیت کیا ہے؟ اِس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ کے دلائل اور اصولوں کی طرف رغبت اور توجہ کم ہی لوگوں کی رہی ہے۔ حالاں کہ واقعہ یہ ہے کہ جس وقت حضرت نے مسائل و دلائل بیان کیے ہیں، اور بعد میں بھی جب کبھی اُن دلائل سے کام لیا گیا تو اُن کے سامنے مسلمان اور غیر مسلم سبھی متاثر و لاجواب ہوتے ہوئے دکھائی دیے۔ غیر مسلموں کے تاثر کی جو کیفیت رہی، اُس کے نمونے تو ''میلۂ خدا شناسی'' اور ''مباحثۂ شاہ جہاں پور'' نامی رسالوں میں دیکھے جا سکتے ہیں؛ لیکن جہاں تک شکوک و شبہات کے شکار مسلمانوں کی بات ہے، تو بہ قول حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحبؒ کے:

''خود مسلمان کہلانے والے ایسے فضلاء بھی جن کی آنکھوں کو فلسفۂ جدیدہ اور سائنس نے خیرہ کر دیا تھا، وہ بھی جب یہ بیانات سنتے تھے یا آج علمائے دیوبند سے اُن کی ترجمانی کو

سنتے ہیں، تو وہ نہ صرف مرعوب ہی ہوتے ہیں؛ بلکہ اُن کے خیالات کی دنیا میں اِنقلاب برپا ہو جاتا ہے اور وہ سوچ میں پڑ جاتے ہیں کہ اِن دلائلِ قاہرہ کے (سامنے) عقائد و افکارِ دین کے بارے میں آخر وہ کس طرح اپنے اِس طبعیاتی یا سائنسی موقف کو قائم رکھیں اور کیوں کر نہ اعترافِ حق کریں؟''

حضرت حکیم الاسلام آگے لکھتے ہیں:

''... اِس قسم کی جس مجلس میں بھی قابل گریجویٹوں سے خطاب ہوا اور مناسبِ موقع حضرت والا کے علوم کی ترجمانی کی نوبت آئی، تو بارہا یہی اِعتراف و اِقرار کا منظر دیکھنے میں آیا۔''

پھر حضرت حکیم الاسلام یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

''اِس سے ہم اِس نتیجے پر پہنچے کہ آج کے دور کے اِنکار و الحاد اور دہریت و زندقہ کا قرارِ واقعی اِستیصال یا دفاع اگر ممکن ہے، تو اِسی ''حکمتِ قاسمیہ'' کی علمی روشنی سے ممکن ہے۔''

یہ تو ماضی کی بات ہے۔ اب دورِ حاضر میں مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری نے اِن تصنیفات کا مطالعہ جدید افکار کے تناظر میں کیا، تو اُنہوں نے بھی مذکورۃ الصدر نتیجے کی نہ صرف تائید کی؛ بلکہ اِس ضرورت کا شدت سے احساس کرتے ہوئے کہ وقت کے فکری مستوی کو پیشِ نظر رکھ کر اِس کی تشریح ہونی چاہیے، خود اِس کاوش کا بیڑا اُٹھایا۔ پہلے تو متعدد مضامین لکھے، پھر ایک دل کش مجموعہ ''منہاج علم و فکر۔ فکر نانوتوی اور جدید چیلنجز'' تحریر کیا۔ اور اب رسالہ ''حجۃ الاسلام'' پر تحقیق و تشریح کا کام کیا۔

رسالہ ''حجۃ الاسلام'' پر اپنی اِس تحقیقی کاوش میں مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب نے اہل علم اور جدید تعلیم یافتہ دونوں طبقوں کے لیے ضروری امور و اصول کی نشان دہی کی ہے کہ جن سے اعراض کر کے اِس عہد حاضر میں کلامی مسائل و مباحث کو طے کرنا اور اُنہیں حل کرنا دشوار ہے۔ اپنی اِس کاوش میں موصوف نے بڑی عرق ریزی سے کام لیا ہے۔ خدا تعالیٰ سے دعا ہے اِس کاوش کو قبول فرما کر ذخیرۂ آخرت اور ذریعۂ نجات بنائے اور لوگوں کے لیے نافع ہو۔

نظر، اہلِ نظر کی

مولانا اشتیاق احمد صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند نے کتاب کے تین چوتھائی حصے کا مطالعہ کرنے کے بعد بعض مفید مشورے دیے (جن کی روشنی میں از سرِ نو کتاب پر نظرِ ثانی کی گئی)، اُس کے بعد چند فقرے تحریر فرمائے:

تشریحات میں ''حضرت نانوتویؒ کی دوسری تصانیف سے لیے گئے اقتباسات بہت عمدہ ہیں۔ عناوین، حواشی، بین القوسین بڑی دیدہ ریزی سے لکھے گئے ہیں۔ آپ کی محنت قابلِ داد ہے۔''

صاحبِ تشریح ایک نظر میں

نام	:	فخر الاسلام بن عبد الصمد (پیدائش: ۲۴؍فروری ۱۹۶۳ء)
تعلیم	:	ہائی اسکول، فضیلت، گریجویشن، پوسٹ گریجویشن (ایم ڈی۔ یونانی میڈیسن)
خاص استاذ	:	معقولات: حضرت مولانا سید صدیق احمد باندویؒ۔ طب: حکیم سید مودود اشرف قاسمی
تعلیمی، تحقیقی	:	پروفیسر وصدر شعبہ امراض جلد جامعہ طبیہ دیوبند
وتصنیفی		سابق پروفیسر وصدر شعبہ امراض جلد، یونانی میڈیکل کالج اکل کوا مہاراشٹر
سرگرمیاں		ممبر بورڈ آف اسٹڈیز چودھری چرن سنگھ یونیورسٹی میرٹھ
		سابق ممبر، بورڈ آف اسٹڈیز مہاراشٹر یونیورسٹی آف ہیلتھ سائنسز ناسک
سیمینار		علوم قاسم نانوتوی کی شرح وترجمانی میں خطیب الاسلام کا حصہ۔ دار العلوم وقف دیوبند۔
لکچرز ودراسۃ	:	سائنس اور مذہب، الانتباہات المفیدۃ: ۱۲ویں کلاس و جماعت مشکوٰۃ، اکل کوا، مہاراشٹر۔
		۲۰۰۶ - ۲۰۱۴ء، شعبۂ افتاء مجمع الفقہ الحنفی، سہارنپور یوپی ۲۰۱۴ء تا حال
محاضرہ	:	افکار مغرب اصولِ نانوتوی کی روشنی میں۔ حجۃ الاسلام اکیڈمی دار العلوم وقف دیوبند
مقالے	:	''منافع الاعضاء اور علم النفس''۔ ''ماڈرن فلاسفی، سائنس اور امام قاسم نانوتوی'' وغیرہ
کتابیں	:	۲: توضیحات 'الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ' از حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی
		۳: 'منہاج علم وفکر: فکر نانوتوی اور جدید چیلنجز'
		۴: 'الامام محمد قاسم النانوتوی کی فکر اور بدلتے حالات میں مدارس کی ترجیحات'
		۵: تشریح وتحقیق ''تقریر دل پذیر'' از امام محمد قاسم نانوتویؒ (زیرِ اشاعت) وغیرہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فکرِ اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی

مجمع الفكر الإسلامي الدولي

The International Acadmy of Islamic Thought (IAIT)

فکرِ اسلامی کی حفاظت کی ضرورت:

امتِ مسلمہ کا سب سے اہم مسئلہ اسلامی عقیدہ اور فکر کو تحفظ بخشنا ہے، اگر صفحاتِ تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو اس بات کا اچھی طرح ادراک ہو جائے گا؛ مگر یہ امر قابلِ تعجب اور باعثِ حیرت ہے کہ فقہ اکیڈمی کے نام سے تو متعدد ادارے وجود میں آچکے ہیں، البتہ فکرِ اسلامی کے عنوان سے عقیدہ وفکر کو تحفظ بخشنے والا کوئی قابل ذکر ادارہ نہیں ہے، جو تشدد وغلو اور تساہل سے پاک، صحیح معنی میں وسطیتِ اسلامیہ کا حامل ہو، اس لیے متصلب اسلامی فکر کے تحفظ اور تفہیم کے ایک ادارے کا قیام ناگزیر محسوس ہوتا ہے۔ اللہ رب العزت نے سب سے پہلے اور سب سے زیادہ جس چیز کے تحفظ کی طرف متوجہ فرمایا ہے وہ عقیدہ اور فکر کا تحفظ ہے۔

رؤیۃ: ہر فردِ مسلم کو صحیح اسلامی فکر وعقیدے سے واقف کرانا اور ہر انسان تک حق کا پیغام پہنچانا۔

اہداف:

(۱) جس عالم گیر پیمانے پر مغرب نے اسلامی عقائد کو متزلزل کرنے کی کوشش کی ہے اسی وسعت کے ساتھ اسلامی فکر کا احیا کرنا۔

(۲) نسلِ نو کو فکری انحرافات سے بچانے کے صحیح اور مؤثر طریقے اختیار کرنا۔

(۳) تعلیم اور ذرائع ابلاغ کے ذریعے مؤثر انداز میں صحیح اسلامی فکر کے موضوع پر مستند کتابیں اور ڈوکومینٹر یز اور پمفلٹ وغیرہ تیار کرنا۔

(۴) معاصر اسلامی دنیا اور دیگر ممالک کے نظامِ تعلیم و نصابِ تعلیم کا حقیقت پسندانہ جائزہ لے کر مسلمانوں کے سامنے اس کے سلبی پہلوؤں کو اجاگر کرکے، اس سے بچنے کی تدابیر بیان کرنا۔

(۵) اسلامی فکر کو ہر طرح کے تشدد، غلو اور تساہل و جدت پسندی سے پاک صاف، کتاب و سنت اور سلفِ صالحین کی تشریحات کی روشنی میں علمی اور عصری اسلوب میں تیار کرنا۔

(٦) ایک ایسا نصاب تیار کرنا؛ جس میں اسلامی نظریۂ تعلیم (حیات، کائنات اور انسان کے بارے میں صحیح اسلامی فکر) کو مکمل مدِ نظر رکھا گیا ہو۔

(۷) پوری دنیا کے صحیح الفکر والعقیدہ حامل علما و مفکرین کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنا۔

(۸) دشمنانِ اسلام کی جانب سے اسلامی فکر و عقیدہ کو بگاڑنے کی جو سازشیں کی گئی ہیں انھیں بے نقاب کرنا۔

(۹) طلبہ مدارسِ اسلامیہ و جامعاتِ اسلامیہ کو فکری موضوعات سے مطلع کرنے کے لیے ایسا علمی و فکری مواد مرتب کرنا، جو اُن کے اندر امت میں صحیح فکر اور عقیدے کو فروغ دینے کا داعیہ اور جذبہ پیدا کرے۔

(۱۰) سرکاری و غیر سرکاری اسکولوں کے نصاب میں پڑھائے جانے والے مضامین اور کتابوں میں پائے جانے والے فکری و اصلاحی گمراہیوں کی نشاندہی کرنا اور اسکول و کالج کے اساتذہ کے درمیان ورک شاپ کا انعقاد کرنا؛ تاکہ ان کو گمراہیوں سے مطلع کیا جائے اور گمراہ کن مواد کی جگہ کس طرح صحیح اسلامی فکر اور موقف سے طلبہ واقف اور آشنا ہوسکیں۔

انسانی فکر کو صحیح خطوط پر استوار کرنے کی ضرورت:

اِس وقت دنیا کے جو بدترین حالات ہیں ان کا ذمہ دار کون ہے؟ ایسے حالات کیوں کر پیدا ہوئے؟ کس نے ایسے حالات کی راہ ہموار کی؟ کس طرح انسانی فکر کو گمراہی کے اتنے گہرے کنویں میں ڈھکیل دیا گیا؟ کن وسائل اور ذرائع کو اس کے لیے استعمال کیا گیا؟ اور

اس کے پیچھے کیا مقاصد وعزائم کارفرما ہیں؟ یہ سب چبھتے ہوئے سوالات ہیں، جس کی طرف عام طور پر ہر کسی کی نظر نہیں؛ کیوں کہ حالات بگاڑنے والوں نے ایسی چالاکی کا ثبوت دیا ہے کہ انسان کا ذہن اس جانب متوجہ ہی نہیں ہوتا!!

"مجمع الفکر الإسلامي الدولي" فکر اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی کے قیام کا مقصد اس قسم کے ضروری سوالات کے جوابات، پیش آمدہ مسائل کا حل اور حقائق کی روشنی میں جواب تلاش کرنا ہے۔ جب تک دنیا کے سامنے ان سوالات کا حقائق کی روشنی میں جواب نہیں لایا جائے گا، دنیا کے حالات مزید خراب ہوتے چلے جائیں گے، اس کے لیے ساری برائیوں کی جڑ ہی فکری بگاڑ ہے۔ آج کا انسان دوسری غیر ضروری بحثوں میں مبتلا ہو کر اصل مسئلہ سے غافل ہوتا جا رہا ہے، جب تک کسی بیماری کی درست تشخیص نہیں ہوتی اس وقت تک اس کا علاج بھی ممکن نہیں ہے!!

آج دنیا میں دہشت گردی کا خاتمہ ''حقوقِ انسانی کا تحفظ''، ''غلو کا خاتمہ'' ایسے موضوعات پر بڑی بڑی کانفرنسوں کا انعقاد ہو رہا ہے، مگر عجیب امر یہ ہے کہ ان بڑی بڑی کانفرنسوں میں دینی تشدد و دینی غلو وغیرہ پر بحث ہوتی ہے؛ لیکن ''الحادی فکر میں تشدد'' پر کوئی بحث نہیں کرتا!! جب کہ موجودہ حالات کے بنیادی اسباب تو ان ہی الحادی افکار کا شیوع ہیں۔

تاریخ کا مطالعہ واضح کر دیتا ہے کہ مذہبی فکر جب بھی اپنی اصل حقیقت کے ساتھ معاشرے میں عام ہوتی ہے، تو امن وشانتی کی فضائیں قائم ہوتی ہیں اور مذہبی فکر میں جب بگاڑ اور کمزوری آتی ہے تو حالات خراب ہوتے ہیں۔ آج دنیا کو الٹا سبق پڑھایا جا رہا ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے اس کا ذمہ دار شدت پسند اسلامی یا مذہبی افکار ہیں!!!؟؟ حالاں کہ اصل ذمہ دار ملحدانہ افکار اور ملحدوں کی اسکیمیں ہیں۔

امتِ مسلمہ کو خاص طور پر اور دیگر مذاہب کے متبعین کو عام طور پر یہ باور کروانا ہے کہ جب تک صحیح اسلامی فکر رائج نہیں ہوگی اور الحادی افکار پر روک نہیں لگایا جائے گا، دنیا پر آئی ہوئی یہ مصیبتیں ٹل نہیں سکتیں؛ لہٰذا مسلمانوں کو پہلے یہ سمجھنا ہوگا کہ فکر اور عقیدہ جب صحیح ہوگا تو

معاشرے میں امن وامان قائم ہوگا، لہٰذا ضرورت ہے کہ اس نہج پر چند اسلامی ممالک کو بہ طور نمونہ پیش کریں، تاکہ دیگر مذاہب کے پیروکاروں کو بھی سمجھ میں آسکے کہ واقعتاً الحادی فکر ہی دراصل سارے بگاڑ کی جڑ اور بنیاد ہے۔

دین کو اجتماعی زندگی سے جدہ کرنے کا بدترین انجام

عالمِ اسلام کو خاص طور پر بلکہ پورے عالم کو بڑے پیچیدہ مسائل درپیش ہیں اس کی بنیادی وجہ سیاست تعلیم معاشرت معیشت غرضیکہ مغرب نے تمام شعبہائے حیات کو ایک دوسرے جدا کردیا ہے خاص طور پر دین کو اجتماعی مسائل سے الگ کرکے اسے انسان کا انفرادی مسئلہ بنادیا ہے۔ اس ادارے کے قیام کا مقصد صرف عالمِ اسلام ہی نہیں، بل کہ پوری بنی نوعِ انسانی کو امن وامان کے گہوارے میں پناہ دینے کے مزاج کو عام کرنا ہے؛ تاکہ منافرت، بغض وعناد کا خاتمہ ہو اور محبت ومودت کو انسانی معاشرے میں فروغ حاصل ہو۔ فکر کی درستی کے بعد جدید وسائل وذرائع کو انسان کے عمومی مفاد میں استعمال کیا جاسکے، جن لوگوں نے اِن چیزوں کو اپنے مفاد کے حصول کا ذریعہ بنا کر تباہی مچا رکھی ہے، مقدور بھر کوشش کے ذریعہ ایسے اداروں، شعبوں اور قراردادوں کی اصل حقیقت کو بے نقاب کیا جائے اور خالص انسانی اور اسلامی پرامن ماحول کے قیام کی کوشش کی جائے۔

بندے کے ذہن میں یہ خیالات اور افکار طویل عرصے سے گردش کررہے تھے، بہت غور وفکر کے بعد اسے صفحات کے حوالہ کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں آپ کی رائے، مشوروں اور کلیدی رہ نمائی کا طلب گار ہوں۔ امید ہے کہ صحیح رہ نمائی فرمانے کی زحمت فرمائیں گے۔

نوٹ: منشور بنانے سے زیادہ مذکورہ فکر کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش ہے دعا کی درخواست اللہ اخلاص کے ساتھ اعلاء کلمۃ اللہ۔

صاحب الفکرہ حذیفہ وستانوی

huzaifa.vastanwi@gmail.com

Back title Metter

فکرِ اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی کا قیام اور اس کی ضرورت

مجمع الفکر الإسلامي الدولي

The international Acadmy Of Islamic Thought (IAIT)

فکرِ اسلامی کی حفاظت کی ضرورت: امتِ مسلمہ کا سب سے اہم مسئلہ اسلامی عقیدہ اور فکر کو تحفظ بخشنا ہے، اگر صفحاتِ تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو اس بات کا اچھی طرح ادراک ہو جائے گا؛ مگر یہ امر قابلِ تعجب اور باعثِ حیرت ہے کہ فقہ اکیڈمی کے نام سے تو متعدد ادارے وجود میں آچکے ہیں، البتہ فکرِ اسلامی کے عنوان سے عقیدہ وفکر کو تحفظ بخشنے والا کوئی قابلِ ذکر ادارہ نہیں ہے، جو تشدد وغلو اور تساہل سے پاک، صحیح معنی میں وسطیتِ اسلامیہ کا حامل ہو، اس لیے منصب اسلامی فکر کے تحفظ اور تفہیم کے ایک ادارے کا قیام ناگزیر محسوس ہوتا ہے۔ اللہ رب العزت نے سب سے پہلے اور سب سے زیادہ جس چیز کے تحفظ کی طرف متوجہ فرمایا ہے وہ عقیدہ اور فکر کا تحفظ ہے۔

رؤیۃ: ہر فردِ مسلم کو صحیح اسلامی فکر وعقیدے سے واقف کرانا اور ہر انسان تک حق کا پیغام پہنچانا۔

دین کو اجتماعی زندگی سے جدہ کرنے کا بدترین انجام: عالمِ اسلام کو خاص طور پر بلکہ پورے عالم کو بڑے پیچیدہ مسائل درپیش ہیں اس کی بنیادی وجہ سیاست تعلیم معاشرت معیشت غرضیکہ مغرب نے تمام شعبہائے حیات کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا ہے خاص طور پر دین کو اجتماعی مسائل سے الگ کر کے اسے انسان کا انفرادی مسئلہ بنا دیا ہے۔ اس ادارے کے قیام کا مقصد صرف عالمِ اسلام ہی نہیں، بل کہ پوری بنی نوعِ انسانی کو امن وامان کے گہوارے میں پناہ دینے کے مزاج کو عام کرنا ہے؛ تاکہ منافرت، بغض وعناد کا خاتمہ ہو اور محبت ومودت کو انسانی معاشرے میں فروغ حاصل ہو۔ فکر کی درستی کے بعد جدید وسائل وذرائع کو انسان کے عمومی مفاد میں استعمال کیا جاسکے، جن لوگوں نے اِن چیزوں کو اپنے مفاد کے حصول کا ذریعہ بنا کر تباہی مچا رکھی ہے، مقدور بھر کوشش کے ذریعہ ایسے اداروں، شعبوں اور قرار دادوں کی اصل حقیقت کو بے نقاب کیا جائے اور خالص انسانی اور اسلامی پر امن ماحول کے قیام کی کوشش کی جائے۔

انسانی فکر کو صحیح خطوط پر استوار کرنے کی ضرورت: اِس وقت دنیا کے جو بدترین حالات ہیں ان کا ذمہ دار کون ہے؟ ایسے حالات کیوں کر پیدا ہوئے؟ کس نے ایسے حالات کی راہ ہموار کی؟ کس طرح انسانی فکر کو گمراہی کے اتنے گہرے کنویں میں ڈھکیل دیا گیا؟ کن وسائل اور ذرائع کو اس کے لیے استعمال کیا گیا؟ اور اس کے پیچھے کیا مقاصد وعزائم کارفرما ہیں؟ یہ سب چبھتے ہوئے سوالات ہیں، جس کی طرف عام طور پر ہر کسی کی نظر نہیں؛ کیوں کہ حالات بگاڑنے والوں نے ایسی چالاکی کا ثبوت دیا ہے کہ انسان کا ذہن اس جانب متوجہ ہی نہیں ہوتا!!

"مجمع الفكر الإسلامي الدولي" فکرِ اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی کے قیام کا مقصد اس قسم کے ضروری سوالات کے جوابات، پیش آمدہ مسائل کا حل اور حقائق کی روشنی میں جواب تلاش کرنا ہے۔ جب تک دنیا کے سامنے ان سوالات کا حقائق کی روشنی میں جواب نہیں لایا جائے گا، دنیا کے حالات مزید خراب ہوتے چلے جائیں گے، اس کے لیے ساری برائیوں کی جڑ ہی فکری بگاڑ ہے۔ آج کا انسان دوسری غیر ضروری بحثوں میں مبتلا ہو کر اصل مسئلہ سے غافل ہوتا جا رہا ہے، جب تک کسی بیماری کی درست تشخیص نہیں ہوتی اس وقت تک اس کا علاج بھی ممکن نہیں ہے!!